Maqueta: RAG
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

B2799
L8
L6.4418
C.2

W281489

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© María Jesús Vázquez Lobeiras, 2000
© Ediciones Akal, S. A., 2000
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1112-3
Depósito legal: M. -2000
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

AKAL
clásicos del pensamiento

Lógica
Un manual de lecciones

(Edición original de G. B. Jäsche)

Acompañada de una selección de *Reflexiones* del legado de Kant

Immanuel Kant

Edición:
María Jesús Vázquez Lobeiras

Prefacio:
Norbert Hinske

COORDINACION DE SERVICIOS
DOCUMENTALES - BIBLIOTECA

COORDINACIÓN DE SERVICIOS DOCUMENTALES - BIBLIOTECA

ÍNDICE

Prefacio de *Norbert Hinske* 9

Estudio preliminar de *María Jesús Vázquez Lobeiras* 13

1. Los textos derivados de la actividad docente de Kant: especificidad e interés 16
2. La enseñanza universitaria de la lógica en tiempos de Kant . . 26
3. Los *Apuntes de lecciones de lógica* de Kant (*Logikvorlesungsnachschriften*) y la *Lógica Jäsche* 28
4. La elección del manual 32
5. Trasfondo histórico de la lógica de Kant 35
6. Lógica y prudencia: Christian Thomasius (1655-1728) . . . 39
7. Lógica y *mathesis*: Christian Wolff (1679-1754) 44
8. Lógica y estética: George Friedrich Meier (1718-1777) . . . 50
9. La idea kantiana de lógica formal 55
10. Doctrinas no formales en el *Manual de lecciones de lógica* . . 63

Advertencias a la traducción 68

Lógica de Immanuel Kant. Un manual de lecciones (*Edición original de G.B. Jäsche*) 69

Prólogo de *Gottlob Benjamin Jäsche* 71

Introducción 77

I. Concepto de la lógica 77
II. Divisiones principales de la lógica: exposición, utilidad de esta ciencia, esbozo de una historia de la misma 84
III. Concepto de la filosofía en general: filosofía según la acepción escolar y según la acepción mundana, requisitos y fines del filosofar, cometido más general y elevado de esta ciencia 90
IV. Bosquejo breve de una historia de la filosofía 94
V. El conocimiento en general: conocimiento intuitivo y discursivo, intuición y concepto y en particular sus diferencias, perfección lógica y estética del conocimiento 98
VI. Perfecciones lógicas particulares del conocimiento: a) perfección lógica del conocimiento según la cantidad: magnitud, magnitud extensiva e intensiva, amplitud y rigor o importancia y fecundidad del conocimiento, determinación del horizonte de nuestros conocimientos 103
VII. b) Perfección lógica del conocimiento según la relación: verdad, verdad material y verdad formal o lógica, criterios de la verdad lógica, falsedad y error, ilusión como fuente del error, medios para evitar los errores 111
VIII. c) Perfección lógica del conocimiento según la cualidad: claridad, concepto de una nota en general, distintos tipos de notas, determinación de la esencia lógica de una cosa, diferencia entre la misma y la esencia real; distinción, un grado más elevado de la claridad; distinción lógica y estética, diferencia entre la distinción analítica y sintética 118
IX. d) Perfección lógica del conocimiento según la modalidad: certeza, concepto del tener por verdadero en general, modos del tener por verdadero: opinar, creer, saber; convicción y persuasión, reserva y suspensión de un juicio, juicios provisionales, prejuicios, sus fuentes y especies principales 124
X. Probabilidad, definición de lo probable, diferencia entre probabilidad y verosimilitud, probabilidad filosófica y matemática, duda, modo de pensar o método del filosofar subjetivo u objetivo, escéptico, dogmático, crítico; hipótesis 137
XI. Apéndice: acerca de la diferencia entre el conocimiento teorético y el práctico 140

Doctrina general de los elementos 141

Sección primera: de los conceptos 141

Sección segunda: de los juicios 149

Sección tercera: de las inferencias 159

I. Inferencias del entendimiento 159
II. Inferencias de la razón 162
III. Inferencias de la facultad de juzgar 169

Doctrina general del método 173

Tabla cronológica de Erich Adickes para la datación de las *Reflexiones* 182

Lista de las *Reflexiones* traducidas 183

Bibliografía 185

Índice onomástico 204

Índice de materias 205

PREFACIO

La presentación que el *Privatdozent* de Königsberg Gottlob Benjamin Jäsche, casi cuarenta años más joven que Kant, convino para *La lógica de Immanuel Kant*, resulta extremadamente controvertida, algo que se puede afirmar ya con respecto al eco inmediato suscitado entre sus coetáneos. A una aprobación casi entusiasta se enfrentan dictámenes marcadamente distanciados[1]. También en lo sucesivo se encuentra uno con los juicios más diversos. Mientras que Adickes y Lehmann hablan del «mamarracho que Jäsche ha editado bajo el nombre de Lógica de KANT»[2], Reich le reprocha «turbiedades nebulosas» y «contradicciones»[3] y Stark lo considera como una «fuente de dudoso *status*»[4], Heinze, el editor del texto en el volumen noveno de la edición de la Academia de las Ciencias de Prusia, llega, pese a algunas reservas, a la conclusión de que «Jäsche ha presentado en conjunto los pensamientos de Kant sin falsificaciones y con la debida claridad»[5].

Al menos una poderosa razón para el juicio contradictorio acerca de la denominada *Lógica Jäsche*, sostenido en ambos bandos por buenos argumentos, remite al propio Kant. Se debe a la tensión existente entre las reflexiones fundamentales kantianas acerca del carácter de la lógica como ciencia y el ejercicio de la docencia de esta disciplina a lo largo de décadas. Mientras que en la *Crítica de la razón pura* se lee: «Permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliar-

---

[1] Cf. Norbert Hinske, *Kant-Index*, vol. 2: *Stellenindex und Konkordanz zu «Immanuel Kant's Logik» (Jäsche-Logik)*. Realizado en colaboración con Heinrich P. Delfosse y Heinz Schay. Con la participación de Terry Boswell, Fred Feibert, Martina Gierens, Berthold Krämer y Elfriede Reinardt, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, p. IX y ss.

[2] Erich Adickes, *Ein neu aufgefundenes Kolleghefl nach Kants Vorlesung über physische Geographie*, Tubinga, 1913, p. 48; cf. también la introducción general de Gerhard Lehmann al cuarto apartado (lecciones) de la Edición de la Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores (= *Akademie-Ausgabe*) XXIV 960.

[3] Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin, [1]1932 ([2]1948), p. 21.

[4] Werner Stark, *Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik*, en: Reinhard Brandt, Werner Stark (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen* (*Kant-Forschungen*, vol. 1), Hamburgo, 1987, p. 126.

[5] Max Heinze en su introducción a la edición de la *Lógica Jäsche* en el marco de la *Akademie-Ausgabe* IX 505.

las, sino desfigurarlas. Ahora bien, los límites de la lógica están fijados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento» (B VIII y s.), en las lecciones de lógica Kant ha pasado por alto una y otra vez aquellos «límites de la lógica», sometiendo a deliberación precisamente las cuestiones más bien psicológicas o antropológicas que en su siglo –el siglo de las luces– formaban parte fundamental de la lógica. También éste es un aspecto de la tantas veces discutida «doble vida» de Kant[6].

Puede que en buena parte sea preciso buscar los motivos de este comportamiento en la docencia de la época, de la que Kant no pudo o no quiso desentenderse. La función del profesor universitario demanda así de cada uno su tributo. Pero además de estas razones de tipo biográfico se dan las razones más serias de tipo objetivo para el comportamiento de Kant. A saber: un motivo importante lo constituye a todas luces el conocimiento de Kant del peso específico de los problemas de los que se ocupa la lógica de la época ilustrada, como por ejemplo la pregunta acerca del horizonte del conocimiento humano, de la imposibilidad del error absoluto, de las reglas de la cultura de la conversación, etc. Apenas si existe en el catálogo de materias de la filosofía un lugar más adecuado para todas estas cuestiones. Lo que no está permitido es dejarlas de lado, al contrario, no solamente la razón pura, también la «razón humana universal», como Kant solía decir, necesita una teoría propia. Precisamente esta teoría de la razón humana universal, que Kant omite en gran parte en sus obras publicadas, se fue convirtiendo para él a lo largo de los años en un tema dominante de su curso de lógica. Rivalizan así en el mismo Kant dos ideas diferentes de la lógica.

Jäsche parece haber sido perfectamente consciente de este dilema. Justo al comienzo de su prólogo define el «encargo» que ha recibido de Kant, proporcionando a la vez la clave para la comprensión de su modo de proceder. Se trataba del «encargo de preparar para la imprenta su *Lógica*, tal como la exponía en lecciones públicas a sus oyentes, y de entregarla al público en forma de un *manual compendioso*» (A V). Dado que el libro apareció todavía en vida de Kant, apenas si cabe duda alguna acerca de que Jäsche ha descrito correctamente la encomienda de Kant. Su presentación de la lógica kantiana debía ceñirse a modelos cientos de veces acreditados. Debía buscar orientación justamente en aquel género literario del compendio de lógica que con tanto éxito había adquirido carta de naturaleza como muy tarde a partir del *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* de Wolff[7].

Es éste justamente el precedente que ha de constituir la norma para el enjuiciamiento de la *Lógica Jäsche*. Cualquier otra expectativa sería ahistórica. Un análisis de fuentes de tipo filológico o histórico-evolutivo, tal como es usual hoy día, no hacía al caso en el siglo XVIII. La expresión «mamarracho» de Adickes forma parte de aquellos graves juicios errados, que lamentablemente con demasiada frecuencia eclipsan su inmenso rendimiento en el trabajo editorial. La *Lógica Jäsche* no es tampoco, dicho sea de paso, un ejemplar de una lección entre otros, que hubiera

[6] Cf. HINSKE, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998, p. 18.

[7] Cf. CHRISTIAN WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere/Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*, edición histórico-crítica, bilingüe; traducción e introducción de Günter Gawlick y Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Canstatt, 1996, p. XLV y ss.

hallado mejor cobijo en el volumen vigésimo cuarto de la edición de la Academia, entre las *Lecciones de lógica*. Ella es en principio y ante todo algo completamente distinto. Es uno de los innumerables compendios de lógica de la ilustración alemana, difícil de ubicar en la obra de Kant, que se encuentra a buen recaudo, sin embargo, en el volumen noveno de la edición de la Academia.

Pero si por una vez se parte de la constatación de que Jäsche tenía un arquetipo literario claro, entonces su presentación de la *Lógica Jäsche* merece todo el respeto. Constituye un virtuosismo de primer orden, que resuelve con tino el dilema creado por el propio Kant. Jäsche ha puesto de relieve de este modo una faceta del pensamiento de Kant, que, habiendo desempeñado un papel importante en sus lecciones académicas, en sus obras, en cambio, apenas si se menciona. Por lo demás, la profundización de Jäsche en el legado manuscrito de Kant es, medida con criterios de la época, un trabajo digno de consideración. Claro está que la *Lógica Jäsche* permanece ampliamente a la zaga de los conocimientos que hoy día se pueden obtener partiendo de las *Reflexiones* del legado póstumo y de las *Lecciones de lógica*, tras doscientos años de investigación y filología kantiana intensivas. Quien desee ocuparse con mayor detenimiento de la lógica de Kant seguirá por tanto un buen consejo si al hilo de la lectura de la *Lógica Jäsche* recurre en particular al legado kantiano de lógica. La presente edición, realizada por una de las mejores investigadoras jóvenes en el ámbito de los estudios kantianos actuales, constituye una primera aportación orientadora, que posee sencillamente carácter modélico para la investigación kantiana en su conjunto. Quien se interese, sin embargo, por otras cuestiones de la filosofía de Kant y desee tan sólo orientarse brevemente acerca de su lógica estudiará aún hoy día la *Lógica Jäsche* no sin provecho. Todavía hoy ofrece una visión general de esa faceta de la filosofía de Kant que difícilmente podría obtenerse de otra suerte. No en última instancia se encuentra ahí su valor objetivo permanente, más allá de todas las cuestiones relativas a la historia efectual.

NORBERT HINSKE
Tréveris, agosto 1998

ESTUDIO PRELIMINAR

por

María Jesús Vázquez Lobeiras

A Luis Vázquez Lobeiras

En el año 1800 salía a la luz en la imprenta Nicolovius de Königsberg el ejemplar de lecciones de lógica de Kant conocido como *Lógica Jäsche*. Al cumplirse los doscientos años de este evento ofrecemos una nueva traducción castellana completa de esta obra. Nos precede a una distancia de más de un siglo el trabajo de Alejo García Moreno y Juan Ruvira[1], quienes en 1875 presentaban una primera versión a partir de la traducción francesa de Joseph Tissot editada en París en 1840. Se trata de una versión lamentablemente cuajada de errores, que ignora no sólo el texto alemán sino también el léxico propio de la lógica del racionalismo. En 1942, Julián Marías publicaba bajo el título *Immanuel Kant, sobre el saber filosófico* una traducción de la extensa introducción a la *Lógica Jäsche*[2], realizada, a diferencia de la anterior, con pulcritud y buen conocimiento.

El interés de los estudios kantianos se ha orientado en los últimos años hacia cuestiones relativas a la lógica: la relación entre lógica formal y lógica trascendental, la deducción metafísica de las categorías, el problema del criterio de verdad o la contextualización de la *Crítica de la razón pura* en el panorama de la tradición de la lógica del racionalismo escolar son temas de renovada actualidad[3]. Con la particularidad de que los estudios más recientes no se ciñen únicamente a la obra publicada por Kant, sino que tienen en cuenta cada vez con mayor frecuencia e intensidad los materiales derivados de su actividad docente: *Lecciones (Vorlesungen)* y *Reflexiones (Reflexionen)*. Consideramos por estos motivos que no carece de valor el ofrecer una nueva versión castellana completa de la *Lógica Jäsche*.

Al considerar la especificidad de esta obra, en la que se aúna el texto de una o varias lecciones universitarias con un buen número de *Reflexiones*, será preciso tratar con detalle los problemas filológicos suscitados por los diversos tipos de fuen-

---

[1] Cf. *Lógica de Kant*, traducida al francés por Joseph Tissot, traducida al castellano por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Madrid, 1875.

[2] Cf. *Immanuel Kant, sobre el saber filosófico*, traducción y prólogo de Julián Marías, Madrid, [1]1943. Esta edición ha sido recientemente recuperada en la colección *excerpta philosophica* por la editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1998.

[3] Cf. *infra* p. 185 bibliografía que acompaña a esta edición.

tes. Pese a que la edición de las *Lecciones* y las *Reflexiones* en el marco de la *Akademie-Ausgabe*[4] constituye uno de los episodios más lleno de dificultades y por ende tal vez menos glorioso de la magna empresa, es todavía hoy un instrumento imprescindible para un estudio que pretenda adentrarse en lo que sin lugar a dudas se puede considerar como el taller de filosofía de Kant. La porfía de éste en pos de conceptos que le permitiesen articular las claves de la filosofía trascendental tuvo como empuje indiscutible la tarea docente. Los *Apuntes de lecciones universitarias* resultan ser, junto con las *Reflexiones*, los mejores testigos de la eclosión de su pensamiento. La presente edición se adelanta a un *desideratum* expresado reiteradamente por los estudiosos de la obra de Kant: la reconstrucción del *Manual* a partir de las *Reflexiones* del *corpus* de lógica[5]. Excluida la mención de los numerosos paralelos literales, registrados tanto en la edición de Erich Adickes como en el *Kant-Index*[6], la selección de las *Reflexiones* obedece al criterio de la complementariedad. Se han introducido en forma de nota al pie de página aquellos fragmentos que ilustran o completan el texto del *Manual*.

La contextualización histórica del *Manual de lecciones de lógica* requiere por su parte un acercamiento al período comprendido entre 1662, fecha en que aparece la denominada *Lógica de Port Royal* y 1781, fecha en que ve la luz la *Crítica de la razón pura*, obra que contiene en pasajes clave los rasgos esenciales de una noción de lógica propiamente kantiana, innovadora, pese a las conocidas afirmaciones del autor acerca del inmovilismo de esta ciencia desde su fundación por parte de Aristóteles. La idea kantiana de la lógica, sorprendentemente vinculada a la comprensión actual de esta disciplina, se enfrenta en primera línea a la tradición del racionalismo, habiéndose consumado ya dicho enfrentamiento en el escrito programático de 1770, la disertación *Sobre la forma y principios formales del mundo sensible y del inteligible*, que permite a Kant el acceso a la cátedra de lógica y metafísica de la universidad de su ciudad natal.

Pero Kant se enfrenta también a una tradición menor, escasamente conocida en el ámbito de los estudios hispánicos, imprescindible sin embargo para comprender al menos la larga introducción al *Manual de lecciones de lógica*. Es preciso realizar una incursión, aunque sea breve, en las diversas corrientes de la lógica escolar de la ilustración alemana, con figuras destacadas como Christian Thomasius, Christian Wolff o George Friedrich Meier, autor del manual del que Kant se servía como guía en sus cursos. Un acercamiento a estos autores nos permitirá avistar el modo como la ilustración había confiado a la disciplina de la lógica una de sus encomiendas más preciosas: el autoconocimiento de la razón. Razón y racionalidad constituyen los grandes temas de la lógica ilustrada, sin dejar de lado por ello al gran invitado a la tarea del pensar a lo largo de toda la era moderna: el problema del conocimiento. La lógica desde Port Royal, por no decir desde el propio Descartes, hasta Kant, ha de vérselas con el problema del conocimiento fundamentalmente en torno a dos cuestiones claves: el criterio de verdad y la búsqueda de un método universal para las ciencias. La palabra alemana *Erkenntnistheorie* no aparece en el vocabulario filosófico hasta 1832. El primero en utilizarla es Ernst Reinhold en las postrimerías del kantismo[7]. Obras como el *Ensayo concerniente al entendimiento humano* de Locke eran catalogadas hasta entonces como obras de lógica[8]. Será precisamente Kant quien libere a la lógica del enorme lastre de tener que rendir cuenta del problema del conocimiento, pero lo conseguirá sólo tras haber logrado generar en el costado de la vieja disciplina aristotélica una hermana siamesa, tan portentosa como la anterior, que el pensador de Königsberg denominará lógica trascendental.

A continuación abordaremos pormenorizadamente, aunque sin exceder el nivel de un estudio introductorio, cada uno de los temas aludidos en los párrafos precedentes. Quienes deseen profundizar en uno u otro de los aspectos señalados, bien en los problemas filológicos vinculados a la edición de los textos de Kant, bien en la tradición de la filosofía escolar de la ilustración alemana, o bien en las nociones kantianas de lógica formal y lógica trascendental y sus problemas colaterales, encontrarán abundantes referencias en el listado bibliográfico que acompaña a esta edición.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el amparo, el cariño y la valía de Norbert Hinske, que fue mi director de tesis en la Universidad de Tréveris. Sus enseñanzas a lo largo de más de un lustro han ido mucho más allá de la transmisión de conocimientos acerca de la obra de Kant y de la ilustración alemana en general. Norbert Hinske ha sabido confrontarnos con la praxis, profundamente meditada, de la *Aufklärung*.

En mi orientación académica y kantiana he contraído asimismo una deuda excepcional con la profesora catedrática Doña Mercedes Torrevejano Parra. En el año 1996 avaló la concesión de una beca de la Fundación Caja de Madrid que hizo posible en parte la realización de este trabajo. Dicha institución merece una mención singular y un especial agradecimiento por su dedicación a las humanidades y en particular a la filosofía. Una ulterior visita de investigación a Tréveris en el verano de 1998, financiada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) me permitió acceder a nuevos materiales para la redacción del estudio preliminar que en España no estaban a mi alcance, en especial en lo relativo a autores como Thomasius y Wolff. Faustino Oncina Coves, profesor titular del departamento de filosofía de la Universidad de Valencia, dedicó generosamente parte de los días de su estancia de investigación en el Instituto Max Planck de Francfort a leer con detenimiento una primera versión del presente estudio preliminar enriqueciéndolo con numerosas correcciones y sugerencias. Roberto Rodríguez Aramayo ha colaborado con esta edición facilitándome información bibliográfica desde el

[4] Cf. *Kant's gesammelte Schriften*, 29 vols., Berlin y Leipzig 1900-1997, en adelante *Akademie-Ausgabe* = AA.

[5] Al respecto, Tillmann Pinder, *Introducción* a su edición de los ejemplares de lecciones de lógica recientemente recuperados, p. XI. Cf. *infra* nota 78.

[6] El *Kant-Index* ofrece una reconstrucción de los paralelos textuales entre las *Reflexiones* y el *Manual*, cf. Hinske, *Kant-Index, vol. 2: Stellenindex und Konkordanz zu «Immanuel Kant's Logik» (Jäsche-Logik)*, cit., *Introducción*, pp. XLV-XLVIII. Cerca de trescientos pasajes del texto de Jäsche coinciden literalmente con fragmentos más o menos extensos de las *Reflexiones*. Adickes registra en el aparato crítico de su edición de las *Reflexiones* en AA XVI los paralelos observados por él.

[7] Documentada por vez primera en Ernst Reinhold, *Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik*, Erfurt-Gotha, [1]1832-1835. Con anterioridad Wilhelm Traugott Krug había introducido el término *Erkenntnislehre* en su diccionario filosófico *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, segunda edición aumentada Leipzig 1832 ([1]1827), reimpreso en Bruselas 1970, p. 447. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, en Joachim Ritter *et al.* (eds.), vol. 2, Basilea-Stuttgart, 1972, c. 683.

[8] Cf. artículo *Logick*, en Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, 64 vols., Halle-Leipzig, [1]1732-1750, reimpreso en Graz 1961-1964, vol. 18, c. 270; también Johann Georg Heinrich Feder, *Grundriss der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer*, Coburgo, [1]1767, p. 78.

Instituto de Filosofía del CSIC siempre que ha sido necesario. A todos ellos manifiesto mi agradecimiento más cordial.

Dedico este trabajo a la persona que me ayudó a solventar todas las dificultades relativas a la informática y al tratamiento de textos: Luis Vázquez Lobeiras.

1. Los textos derivados de la actividad docente de Kant: especificidad e interés

La edición canónica de la obra de Kant, emprendida por la Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores, presenta una característica externa reveladora con respecto a lo que fue la labor intelectual de este autor. Más de la mitad de los volúmenes que la componen están dedicados a compilar los materiales derivados de su actividad docente, que recorre una amplia gama de disciplinas: la lógica, la metafísica, la filosofía moral, la física, las matemáticas, la teología racional, el derecho natural, la antropología, la enciclopedia filosófica, la pedagogía, la geografía física e incluso la mecánica, la mineralogía o la teoría de fortificaciones[9].

Siete de los volúmenes que integran el tercer apartado[10] de la *Akademie-Ausgabe* constituyen la compilación de los fragmentos conocidos como *Reflexiones*[11]. En el cuarto apartado, que abarca un total de once volúmenes y subvolúmenes, se han editado los distintos ejemplares conservados de *Lecciones* universitarias[12]. Estos textos presentan ciertos problemas filológicos vinculados a su origen y al hecho de que Kant no tuviese inicialmente la intención de publicarlos. Con respecto a las *Lecciones* surge por una parte la cuestión de la autenticidad, ya que no proceden directamente de la pluma de Kant, sino que resultan de elaboraciones más o menos complejas a partir de su discurso en el aula. Por otra parte, si se tiene en cuenta que Kant ejerció la docencia en la Universidad Albertina de Königsberg durante un período de cuarenta años, desde el semestre de invierno de 1755 hasta el semestre de verano de 1796[13], los *Apuntes de lecciones* no escapan a la dificultad de su posible datación. Es preciso determinar a qué semestre pertenece cada manuscrito.

El 16 de octubre de 1778 el ministro de Instrucción y Culto de Prusia, Karl Abraham von Zedlitz[14], promulgaba un decreto con la orden de impartir los cursos universitarios utilizando como guía un manual de la disciplina correspondiente de un autor de reconocido prestigio, quedando la elección del manual al arbitrio del docente. El propósito de Zedlitz era garantizar una cierta calidad de la enseñanza universitaria en Prusia: «El peor compendio» –dice la orden ministerial– «es ciertamente mejor que ningún compendio, y los profesores, si son muy sabios, que mejoren a sus autores tanto como puedan, pero las lecciones al dictado deben ser eliminadas por completo»[15]. Kant se atuvo desde el principio de su actividad docente a dicha norma, con anterioridad incluso a la medida ministerial. Surge así una nueva faceta de la cuestión de la autenticidad. ¿Hasta qué punto los textos derivados de las lecciones se pueden considerar como representativos de su pensamiento?

Las *Reflexiones* tienen su origen en un peculiar hábito de trabajo del pensador de Königsberg, quien, conforme a la apreciación de Adickes, elaboraba sus pensamientos recurriendo a la fijación por escrito de los mismos y volviendo una y otra vez sobre sus notas[16]. Estos textos, con una extensión que varía desde un par de palabras hasta varias páginas, se han encontrado en gran parte como anotaciones marginales en los manuales que Kant empleaba como hilo conductor para sus clases, o bien en forma de hojas sueltas, fragmentos o esbozos. En ocasiones, la

---

[9] Una documentación inicial acerca de la actividad académica de Kant puede extraerse de las primeras biografías, escritas por coetáneos, amigos y discípulos suyos, por ejemplo, Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, Königsberg [1]1804 (versión castellana: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, estudio preliminar, traducción y notas de Agustín González Ruiz, Madrid 1993); Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg [1]1804; la biografía que corresponde a la etapa del Kant anciano, la de Ehregott Andreas Christoph Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Königsberg [1]1804, contiene también aportaciones significativas de cara a una reconstrucción de la actividad y la personalidad académica de Kant. Es imprescindible tener en cuenta, por lo demás, algunos de los escritos de Emil Arnoldt, como por ejemplo *Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von ihm gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen*, en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, vol. V, parte II, Berlín, [1]1909, o *Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt*, en *ibid.*, vol. III, Berlín, [1]1908.

[10] La *Akademie-Ausgabe* está dividida en cuatro apartados: el primero corresponde a las obras que Kant mismo envió a la imprenta, el segundo, a la correspondencia de Kant; el tercero, al legado póstumo, y el cuarto, a los apuntes de lecciones universitarias.

[11] Los volúmenes dedicados a las *Reflexiones* editados por Adickes son: el XIV (1911): *Reflexiones de matemáticas, física y química y geografía física*; el XV.1 y el XV.2 (1913): *Reflexiones de antropología*; XVI (1914): *Reflexiones de lógica*; XVII (1926) y XVIII (1928): *Reflexiones de metafísica*; Friedrich Berger edita el volumen XIX (1934): *Reflexiones de filosofía moral, filosofía del derecho y de la religión*. El tercer apartado de la *Akademie-Ausgabe* comprende, además, los volúmenes XX (1942) y XXIII (1955), editados por Gerhard Lehmann en colaboración con Paul Menzer, que contienen bocetos de obras, hojas sueltas y complementos. Los volúmenes XXI (1936) y XXII (1938), editados por Arthur Buchenau y Gerhard Lehmann a partir de los trabajos preliminares de Reicke, Krause y Adickes, contienen los fragmentos de la última obra de Kant, inconclusa, conocida como *Opus postumum*.

[12] El proyecto inicial de la AA se ha visto gravemente afectado a lo largo del siglo por circunstancias como la segunda guerra mundial, que ocasionó pérdidas considerables de materiales y una gran demora en la edición. Hasta 1966 no aparecen los volúmenes XXIV.1 y XXIV.2: *Lecciones de lógica*; los volúmenes XXVII.1 (1974), XXVII.2.1 (1975) y XXVII.2.2 (1979): *Lecciones de filosofía moral y derecho natural*; los volúmenes XXVIII.1 (1968), XXVIII.2.1 (1970), XVIII.2.2 (1972): *Lecciones de metafísica y teología racional*; los volúmenes XXIX.1.1 (1980) y XXIX.1.2 (1983): *Lecciones menores: enciclopedia filosófica, matemáticas, física y complementos de metafísica, moral y teología racional*. La responsabilidad de la edición de estos volúmenes corre a cargo de Gerhard Lehmann. Su trabajo, muy deficiente desde el punto de vista filológico, ha sufrido duras críticas, cf. Hinske, «Die Kant Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme», en *il cannocchiale* 3/1990, pp. 229-253. En 1997 ha visto la luz el volumen XXV.2 de la AA que contiene las *Lecciones de Antropología*, editadas por Reinhard Brandt y Werner Stark. Todavía se espera la edición en el marco de la AA de las *Lecciones de geografía física*. Fuera de la AA se ha preparado la edición de tres ejemplares de *Lecciones de lógica* descubiertos recientemente, cf. *infra* nota 78. El Archivo Kantiano (*Kant-Archiv*) de Marburgo centraliza la información acerca de los manuscritos conservados y aquellos de los que existe noticia. La obra de Stark, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlín 1993 ofrece una guía muy útil tanto para reconstruir la historia de las diversas ediciones de textos kantianos como para seguir la pista de los manuscritos.

[13] Cf. Arthur Warda, *Zur Frage: Wann hörte Kant zum lesen auf?*, en *Altpreußische Monatsschrift*, 41 (1904), pp. 131-135.

[14] Zedlitz fue ministro de Instrucción y Culto de Prusia en tiempos de Federico el Grande, período de 1771 a 1788, cf. artículo: *Zedlitz, Karl Abraham Freiherr von*, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 44, Leipzig 1898, pp. 744-748. Kant le dedica la *Crítica de la razón pura*, cf. *ibid.*, B V-VI.

[15] Adickes, *Introducción al apartado del legado póstumo*, AA XIV, p. XXI. Acerca del intervencionismo estatal en las universidades en la época del despotismo ilustrado cf. Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Berlín-Leipzig [3]1919-1921 ([1]1885), p. 127.

[16] Adickes, *ibid.*, pp. XVII-XIX y XXII.

Reflexión obedece a elaboraciones personales de Kant, en las que es posible reconocer fragmentos de las obras publicadas, pero con frecuencia se trata simplemente de anotaciones memorísticas, resúmenes, esquemas o aclaraciones del manual. Al igual que las *Lecciones*, las *Reflexiones* son un producto que se sitúa a caballo entre la creación filosófica original y las obligaciones docentes. En este caso las avala su autenticidad, puesto que proceden sin duda de la pluma de Kant sin mediación de copistas que puedan haber introducido alteraciones. El problema de la ordenación cronológica, sin embargo, las convierte en difícilmente manejables. Adickes elaboró un complejo sistema para establecer la datación de estos fragmentos basándose únicamente en indicios externos, como la posición relativa de la nota con respecto a otras o al texto del manual, el tipo de letra de Kant, que lógicamente varió a lo largo de cuarenta años, y el color de la tinta utilizada. Llegó a diferenciar un total de treinta y tres fases y subfases a las que designó valiéndose del alfabeto griego. Curiosamente algunas de estas fases corresponden a períodos muy breves, de pocos meses, mientras que otras corresponden a períodos de varios años de duración, solapándose incluso en ocasiones[17]. Adickes falleció en 1928 sin dejar constancia de los criterios de su sistema de datación[18]. La cronología de las *Reflexiones*, tal como aparece en la *Akademie-Ausgabe*, calificada a menudo de laberíntica y poco fiable,[19] no debe ser tomada como un resultado definitivo y en ningún caso debe ser utilizada de modo acrítico como base para la reconstrucción del desarrollo intelectual de Kant. Pese a estas dificultades, las *Reflexiones* constituyen un tipo de fuente de inestimable valor cuya virtud fundamental consiste en que presentan a Kant en diálogo consigo mismo.

Amén de las *Lecciones* y las *Reflexiones*, existe un grupo peculiar de textos auspiciados igualmente por el aula universitaria, pero que fueron editados en los años postreros de la vida de Kant y bajo su supervisión. Entre ellos se encuentra el *Manual de lecciones de lógica* (1800) conocido como *Lógica Jäsche*, del que nos ocupamos aquí. Es preciso mencionar además la *Geografía Física* (1802) y la *Pedagogía* (1803), precedidas de un texto nacido asimismo en el aula universitaria, como es la *Antropología en sentido pragmático* (1798), enviado a la imprenta por el propio Kant.

---

[17] Cf. *infra* la tabla elaborada por Adickes con las claves para la datación de las *Reflexiones* en AA XIV, pp. XXXVI-XLIII, que esta edición reproduce en p. 182.

[18] Hinske, *op. cit.*, p. 243 y ss.

[19] Las duras críticas al sistema de datación de Adickes comienzan inmediatamente después de la publicación de los volúmenes XIV y XV de la *Akademie-Ausgabe*, cf. las recensiones de Otto Schöndörffer, *Bemerkungen zu Kants handschriftlichem Nachlass. (Akademieausgabe Bd. XIV u. XV.)*, en *Altpreußische Monatsschrift*, 53 (1916), pp. 96-150 y *Bemerkungen zu Kants handschriftlichem Nachlass. Teil II (Akademieausgabe Bd. XVI)*, en *Altpreußische Monatsschrift*, 56 (1919), pp. 72-100. Cf. la respuesta de Adickes en AA XVII, prólogo, p. VI y ss. Una segunda fase de la discusión se inicia con las críticas de Hinske a la datación de algunas *Reflexiones* a partir de los trabajos preliminares del *Kant-Index*, cf. Hinske, *Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974*, Gerhard Funke y Joachim Kopper (eds.) Berlín-Nueva York 1975, pp. 68-85. Cf. las objeciones de Josef Schmucker: *Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall*, en Kant-Studien, 67 (1976), pp. 73-101 y la posterior respuesta de Hinske, *Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses. Erwiederung auf Josef Schmucker*, en *Kant-Studien*, 68 (1977), pp. 321-340. Recientemente, Elfriede Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als*

La *Akademie-Ausgabe* consagra estos textos como obras auténticas, incluyéndolos en su primer apartado[20]. En principio no se diferencian del resto de los ejemplares de *Apuntes de lecciones*, salvo precisamente en el caso del *Manual de lecciones de lógica*, que, como veremos, constituye una curiosa mezcla de los dos géneros mencionados: los *Apuntes de lecciones* y las *Reflexiones*. Pese a que la *Akademie-Ausgabe* reconoce su autenticidad, los motivos que han conducido a su publicación son distintos de los que llevaron a Kant a dar a la imprenta sus obras capitales. A la hora de tomarlos como fuentes de su pensamiento es menester tener en cuenta sus peculiaridades.

En una nota a pie de página añadida al prólogo de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant se despide de la actividad publicística con las siguientes palabras:

«En mis trabajos de filosofía pura, emprendidos en un principio libremente, obligatorios más tarde como tarea lectiva, he impartido durante unos treinta años dos cursos orientados al *conocimiento del mundo*: *Antropología* (en el semestre de invierno) y *Geografía física* (en el de verano), [...] del primero de los cuales procede el presente manual; publicar otro del segundo, extraído del manuscrito que he usado como texto, e ilegible para cualquier otro aparte de mí, apenas me será posible, dada mi edad»[21].

Dos años antes, en 1796, la debilidad senil le había forzado a abandonar la docencia. Tras la publicación de la *Antropología*, mientras continúa dedicando ímprobos esfuerzos a la redacción de la obra que más tarde será conocida como *Opus postumum*[22], Kant delega el resto de los proyectos editoriales en dos personas cercanas a él, antiguos discípulos suyos en la Albertina y a la sazón jóvenes docentes de la misma. Friedrich Theodor Rink[23] editará los manuales de *Pedagogía* y *Geografía física* y Gottlob Benjamin Jäsche el *Manual de lecciones de lógica*. Estas ediciones

---

Auseinandersetzung mit der Tradition, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 65-74, ha realizado observaciones importantes que trastocan todo el sistema de fases de Adickes. Este toma como punto de referencia el inicio de la docencia universitaria de Kant en 1755, atribuyendo esta fecha al grupo de *Reflexiones* que considera como pertenecientes a la primera fase. Conrad presta atención al hecho de que Kant realizó un cambio de compendio, como muy tarde en el semestre de verano de 1757, pasando de usar el manual más extenso de Meier: *Vernunftlehre*, Halle 1752, a utilizar el extracto del mismo, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752. Según las observaciones de Conrad, las fechas atribuidas a cada fase deberían retrasarse un año más o menos. Estas investigaciones deben ser tomadas como los preliminares de una revisión a fondo de la compleja edición de Adickes, deseable a estas alturas. Por de pronto deben conducir a preservar de lo que Hinske ha tildado de «canonización precipitada» de la misma, cf. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1970, p. 13.

[20] En el primer apartado de la AA, reconocidos por tanto como obras auténticas de Kant, aparecen la *Antropología en sentido pragmático*, vol. VII, Berlín 1917, a cargo de Oswald Külpe, y el *Manual de lógica*, la *Geografía física* y la *Pedagogía*, reunidos en el vol. IX, Berlín y Leipzig, 1923, editados, respectivamente, por Max Heinze, Paul Gedan y Paul Natorp.

[21] *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 122.

[22] Los fragmentos del denominado *Opus postumum* serían publicados más tarde por el bibliotecario de Königsberg Rudolf Reicke, cf. *Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren. (Uebergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik)*, en *Alpreußische Monatsschrift*, 19 (1882), 20 (1884), 21 (1884). Traducción al castellano a cargo de Félix Duque, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Madrid, [1]1983, reimpreso en Madrid y Barcelona, 1991.

[23] Friedrich Theodor Rink (1770-1811) es conocido también por su edición en 1804 del manuscrito que Kant preparaba para el concurso de la Academia de las Ciencias de Berlín convocado en el año 1791. Existe traducción al castellano de este texto junto con otros complementarios: *Immanuel Kant. Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, 1987.

forman parte de una empresa de mayor envergadura que no llegará a culminar. La biografía de Borowski describe la situación del anciano Kant, desbordado ante la magnitud de sus proyectos inconclusos:

«No pudo terminar tampoco la gran obra que proyectaba, Tránsito de la física a la metafísica, la cual debía constituir el término de sus trabajos filosóficos. Dio los borradores de las lecciones impartidas en otro tiempo y otros manuscritos al Dr. Rink, a Jesche [sic!], etc. A quienes le preguntaban qué trabajos eruditos cabría esperar todavía de él, respondía: "¡Ah, cuáles pueden ser! ¡Sarcinas colligere, ahora ya sólo puedo pensar en eso!"».[24]

En el prólogo de Jäsche, que acompaña al *Manual de lecciones de lógica*, se puede leer que Kant le ha confiado esta edición aproximadamente un año y medio antes de la publicación de la misma, es decir, coincidiendo poco más o menos con la aparición de la *Antropología* en 1798, y que tiene previsto editar según el mismo método una lección de metafísica[25]. Rink, por su parte, informa de sus proyectos en una nota en su prólogo a la obra titulada *Algunos asuntos relativos a la historia de la invasión metacrítica*:

«Finalmente me permito comunicar a los amigos y admiradores de la filosofía crítica la noticia –para ellos probablemente no carente de interés–, de que el Sr. Jäsche y yo, merced a la bondad del Sr. Kant, nuestro admirado maestro, estamos en condiciones de prometer con certeza la aparición paulatina de su metafísica [...] su lógica, teología natural, geografía física y otros escritos interesantes».[26]

Un testimonio ulterior de Rink detalla el estado de los manuscritos de Kant en aquellos momentos:

«Kant había dicho públicamente que sus cuadernos de geografía física se habían perdido. Lo mismo me había expresado a mí y a otros de sus amigos. Hace aproximadamente dos años, sin embargo, nos encargó al Dr. Jäsche y a mí revisar y ordenar sus papeles, que habían aumentado considerablemente. Pues bien, merced a este trabajo se encontraron, en contra de la propia suposición de Kant, tres ejemplares de la geografía física elaborados por él en distintos momentos, a partir de los cuales se ha realizado esta edición».[27]

Todo parece indicar que fueron los afanes de Rink y Jäsche[28], unidos a la demanda de un público ansioso por conocer cualquier escrito proveniente directa o indirectamente de la pluma de Kant, los motivos que impulsaron la edición de estos textos. Existen, sin embargo, testimonios que apuntan hacia otro tipo de circunstancias. El plagio y la difusión incontrolada de copias de las lecciones pueden haber sido determinantes a la hora de dar a la imprenta ejemplares cuya autenticidad estuviese legitimada por Kant, quien el 29 de mayo de 1801 manifestaba públicamente su disgusto ante ciertas irregularidades de esta índole, a la vez que concedía su beneplácito a los trabajos de Rink y Jäsche:

«En la última feria el librero Vollmer ha editado con mi nombre, como él mismo dice, a partir de cuadernos de lecciones, una geografía física que no reconozco como mía ni por lo que respecta a la forma ni al contenido. La edición legítima de mi geografía física se la he encomendado al Dr. y Prof. Rink.

Insinúa a la vez el tal Vollmer que la lógica editada por el Sr. *Magister* Jäsche no es la mía y que ha aparecido sin mi consentimiento, lo que desmiento sin ambages. No puedo, en cambio, reconocer como mías ni la lógica, ni la moral, ni ningún otro de los escritos con cuya edición amenaza el mencionado Vollmer, puesto que he hecho entrega de las mismas al Sr. *Magister* Jäsche y al Dr. Rink».[29]

Kant gozó de gran prestigio no sólo como autor, sino también y muy especialmente como profesor universitario[30]. El interés del público por los manuscritos de sus lecciones es extraordinariamente intenso a lo largo de toda su vida académica. Valga como ejemplo el testimonio del ya mencionado ministro Zedlitz, quien el 21 de febrero de 1778 se dirige al catedrático de Königsberg con el ruego de que le haga llegar un ejemplar de sus lecciones de geografía física de mejor calidad que el que ya posee:

«Estoy asistiendo a un curso suyo de geografía física, mi querido profesor Kant, y lo mínimo que puedo hacer es expresarle mi agradecimiento por ello. Le parecerá a usted muy sorprendente, mediando una distancia de unas ochenta millas. Realmente tengo que confesar que me encuentro en el caso de un estudiante que o está sentado muy lejos de la cátedra, o no se ha acostumbrado todavía al acento del profesor, ya que el manuscrito del honorable Philippi, que estoy leyendo ahora, está escrito de modo poco claro, a veces incluso incorrecto y parece en ocasiones haber estado tan atento a su exposición que en muchos asuntos importantes ha anotado únicamente que éstos han sido objeto de sus explicaciones, [...] Crece así a través de lo que descifro el deseo más ferviente de conocer también el resto. Rogarle que edite la lección tal vez no le resultase bienvenido, pero la petición de que me ayude a conseguir una reproducción de un curso copiado cuidadosamente no la podrá rehusar, pensaba yo. Y si a pesar de la promesa sagrada de que el manuscrito jamás saldrá de mi mano no me puede conceder esto, sirva entonces esta misiva al menos como testimonio de que le estimo indeciblemente,

[24] Borowski, *op. cit.*, p. 113.

[25] En contra de lo anunciado, y tal vez debido a que Jäsche abandona Königsberg en 1802 tras ser nombrado profesor en la Universidad de Dorpat (cf. Hans Jürgen Engfer, artículo *Jäsche, Gottlob Benjamin*, en *Neue Deutsche Biographie*, vol. 10, Berlín 1974, p. 283), las *Lecciones de metafísica* de Kant no verán la luz en esta ocasión. Habrán de esperar todavía unos años hasta ser editadas por Karl Heinrich Ludwig Pölitz, *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt, [1]1821, editor asimismo de *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Leipzig, [1]1817.

[26] Se trata del escrito editado conjuntamente por Rink y Jäsche titulado *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion von Johann Georg Hamann genannt Magnus im Norden, und einige Aufsätzte der kritischen Philosophie betreffend. Nebst einem Fragment einer älteren Metakritik*, Königsberg [1]1800, prólogo, pp. XIX y sgte., citado por Stark, *op. cit.*, p. 22 y p. 355.

[27] Del prólogo a su edición de Kant, *Physische Geographie*, 2 vols., Königsberg, 1802, vol. 1, p. XV, citado por Stark, *op. cit.*, p. 23.

[28] El escrito *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion*, cit., surge como respuesta a la polémica contra la filosofía kantiana suscitada por Herder en su obra *Verstand und Erfahrung. Eine Metacritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, [1]1799. Stark sostiene que esta polémica podría haber sido uno de los motivos que llevaron a Kant a facilitar la publicación de ejemplares de sus lecciones académicas con el fin de dejar claro su punto de vista frente a las tergiversaciones de su antiguo alumno, cf. Stark, *op. cit.*, nota 6, pp. 22-23.

[29] Kant, *Nachricht an das Publicum, die bey Vollmer erschienene unrechtmäßige Ausgabe der physischen Geographie von Im. Kant betreffend*, en AA XII 372.

[30] Cf., por ejemplo el bello testimonio de Borowski en su biografía, *op. cit.*, p. 117: «Durante más de cuarenta años fue un profesor absolutamente venerado en nuestro lugar, cuya aula ¡jamás se vio vacía! Desde luego que muchos venían sólo para poder decir que habían asistido a su clase. En los últimos años asistieron también a sus clases comerciantes importantes, oficiales y otras personas que querían contrastar y ampliar sus conocimientos [...] Su filosofía, al menos el nombre de la misma, puede –como queda dicho– ser suprimida, pero la buena impresión que causó a miles de alumnos con su puntualidad y su constancia como profesor no se borrará jamás; ha estimulado ya a muchos en las más diversas profesiones y situaciones a seguir a Kant]. y seguirá influyendo a través de éstos también en las futuras generaciones.»

a usted y a sus conocimientos, y que soy, con un reconocimiento que corresponde a estos méritos,

de su eminencia
su muy seguro servidor
Zedlitz
Berlín, 21 de febrero de 1778.[31]

Adviértase que por entonces Kant se halla sumido en plena «década del silencio». Tras la publicación, en 1770, de la disertación *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* no volverá a publicar nada hasta la aparición, en 1781, de la *Crítica de la razón pura*. Durante este período su extraordinaria magnitud intelectual es realzada ante el público exclusivamente por la figura del profesor universitario.

En torno a las lecciones de Kant se genera en Königsberg toda una industria copística, habitual por otra parte en las universidades de la época[32]. El esfuerzo del filósofo al final de su vida por legitimar ciertas versiones de algunas de sus lecciones no ha impedido la conservación y transmisión de ejemplares no autorizados prácticamente en todas las materias sobre las que enseñó. Con frecuencia son los propios oyentes de Kant, los estudiantes, quienes anotan directamente en el aula el contenido de la clase, quienes «toman apuntes». Surgen así los llamados «*Mitschriften*», que luego pueden ser mejorados, escritos ordenadamente y con buena caligrafía dando lugar a los denominados «*Reinschriften*». Se produce además el fenómeno de la copia a partir de algún original más o menos completo por parte de escribientes a sueldo que ofrecían sus servicios a las puertas de las aulas: son los «*Abschriften*». El término genérico que abarca todas las modalidades es el de «*Vorlesungsnachschriften*» o «*Apuntes de lecciones*»[33]. El fenómeno de las compilaciones también es muy común, de modo que un oyente de Kant o un escribiente a sueldo puede utilizar varios originales para obtener una versión de un curso lo más completa o lo más clara posible. El problema filológico subsiguiente es el de la mezcla de originales pertenecientes a distintas épocas, a los que corresponden dataciones diferentes. En el marco de la filología kantiana se han realizado estudios minuciosos que han permitido identificar familias de manuscritos y establecer las relaciones entre los originales, las copias, las compilaciones, etc. Este trabajo de análisis textual, que de un tiempo a esta parte se lleva a cabo con medios informáticos, ha permitido llegar a conclusiones bastante seguras respecto a la datación y la composición del texto, en especial de las *Lecciones de lógica*[34], –el grupo al que se le ha prestado mayor atención por el momento–, así como de las *Lecciones de antropología*[35], editadas recientemente.

[31] AA X 222-223, carta n.º 127.

[32] Esta actividad copística ha sido investigada a fondo por Stark, *Quaestionis in terminis. Überlegungen zum Nachschreibewesen im universitären Lehrbetrieb des 18. Jahrhunderts*, en *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung, Basler Editoren-Kolloquium 19.-22. März 1990, autor- und werkbezogene Referate*, Martin Stern (ed.), Tubinga 1991, pp. 90-99.

[33] En relación con esta terminología, cf. Stark, *op. cit.*, p. 91 y ss.

[34] Cf. las introducciones a los diferentes volúmenes del *Kant-Index*, editado bajo la dirección de Hinske, cuya referencia se recoge en la bibliografía que acompaña a esta edición, cf. *infra* pp. XXX; también Pinder, *Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780, anläßlich einer neu aufgefundenen Nachschrift*, en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Reinhard Brandt y Werner Stark (eds.), Hamburgo 1987, pp. 79-114 e *Introducción* a la edición de los manuscritos de la *Lógica Bauch* y la *Lógica Varsovia*, cf. *infra* nota 78.

[35] Cf. Brandt y Stark, *Introducción de los editores*, en AA XXV.2.1, Berlín 1997, pp. VII-CLI.

El interés de las diversas familias de manuscritos reside en la posibilidad de comparar su contenido. Las diferentes versiones de una misma lección correspondientes a épocas diversas nos ilustran acerca de la evolución del pensamiento de Kant. Por otro lado, desde un punto de vista sistemático, las divergencias entre los distintos ejemplares ofrecen matizaciones sobre una misma temática que con frecuencia sirven mutuamente como aclaración y complemento.

Fue Wilhelm Dilthey, como presidente de la *Kantkomission* de la Real Academia de las Ciencias de Prusia[36] quien abogó decididamente por la inclusión de los distintos ejemplares de lecciones conservados y de las *Reflexiones* en la *Akademie-Ausgabe*[37]. Su deseo de editar el conjunto íntegro del legado de Kant forma parte de un ambicioso proyecto hermenéutico, formulado en el prólogo al primer volumen de la *Akademie-Ausgabe* en los siguientes términos: «La evolución del pensamiento de los grandes autores ilumina sus sistemas y constituye el fundamento insoslayable para la comprensión de la historia del espíritu humano»[38]. Durante la «década silenciosa», los *Apuntes de lecciones* y las *Reflexiones* son, junto con la correspondencia, el único indicio del itinerario intelectual de Kant. Las *Lecciones* merecen una atención adicional por su impronta sobre la generación siguiente, tal como testimonian los escritos de Hippel, Herz, Hamman y en especial los de Herder[39].

[36] Dilthey presidió la *Kantkomission* de la Academia de las Ciencias de Berlín desde 1894 hasta su muerte en 1911., cf. Stark, *Nachforschungen*, cit., p. 273. Con respecto al proyecto de Dilthey, cf. *ibid.*, pp. 8-9; también Paul Menzer, *Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften*, en Kant-Studien, 49 (1957-58), pp. 337-350; Heinz Heimsoeth, *Zur Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Abschluss und Aufgaben*, en Kant-Studien, 49 (1957-58), pp. 352-353; recientemente Frithjof Rodi, *Dilthey und die Kant-Ausgabe der preussischen Akademie der Wissenschaften. Einige Editions- und lebensgeschichtliche Aspekte*, en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 10 (1996), pp. 107-134.

[37] Con anterioridad a la AA, además de los ejemplares de lecciones publicados todavía en vida de Kant, habían visto la luz los textos editados por Pölitz, cf. *supra* nota 25; así como *Immanuel Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790-1791*, Leipzig, [1]1831, e *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben*, Leipzig, [1]1831, editados por Friedrich Christian Starke, pseudónimo de Johann Adam Bergk. Acerca de la edición de lecciones kantianas, cf. Giorgio Tonelli, *Bibliografia degli appunti dei corsi universitari tenuti da Kant, sinora pubblicati, e della letteratura pertinente*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, 38 (1959), pp. 492-499 y 39 (1969), p. 160. Las *Reflexiones* habían sido puestas en letra impresa de modo esporádico en el marco de la edición de las obras completas de Kant de Karl Rosenkranz y Friedrich Wilhelm Schubert, *Immanuel Kants Sämmtliche Werke*, 12 vols., Leipzig (1838-1842), vol. 11.1: *Briefe, Erklärungen, Fragmente aus seinem Nachlasse* y vol. 11.2: *Immanuel Kants Biographie. Zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt*, Leipzig 1842. Existe además una edición de *Reflexiones de antropología* realizada por Schubert: *Einige Blätter I. Kant's aus seinen Vorarbeiten zur Anthropologie. Aus den Autographen mitgeteilt*, en Neue Preußische Provinzialblätter, 2 Folge, 12 (1857), pp. 51-61. Pero la edición de *Reflexiones* más importante previa a la AA, que todavía hoy conserva su valor e incluso ha sido recientemente reeditada es la de Benno Erdmann: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, vol. 1: *Reflexionen Kants zur Anthropologie*, Leipzig, 1882 y vol. 2: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, [1]1884, reeditados en un solo volumen y con una introducción de Hinske, Stuttgart-Bad Canstatt, 1992.

[38] *Prólogo* de Wilhelm Dilthey, AA I, p. 8. Acerca del interés de los estudios de tipo histórico-evolutivo *(Entwicklungsgeschichte)*, cf. Dilthey, *Archive für Literatur*, en *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*, vol. XV, Gotinga, 1970, pp. 1-16.

[39] Cf. *ibid.*, AA I, 9. El estudio de la evolución del pensamiento de Kant recibe un gran impulso por parte de Dilthey, pero ya con anterioridad Tieftrunk había justificado su edición de las obras del periodo precrítico realizada todavía en vida de Kant, a partir del interés por lo que él llama «la historia espiritual» (*Geistesgeschichte*) del autor, véase Johann Heinrich Tieftrunk, *Imanuel* [sic!] *Kant's vermischte Schriften*, Halle, 1799, p. I. Más adelante Kuno Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, [1]1860, [2]1869, [3]1882, [4]1898, [5]1900, [6]1903, [7]1909, [8]1912, [9]1922, [10]1928, [11]1929, [12]1932, [13]1934, [14]1936, [15]1938, [16]1942, [17]1944, [18]1947, [19]1949, [20]1952, [21]1954, [22]1957, [23]1960, [24]1963, [25]1966, [26]1969, [27]1972, [28]1974, [29]1977, [30]1979, [31]1982, [32]1984, [33]1987, [34]1990, [35]1993, [36]1996, [37]1999, [38]2002, [39]2005, [40]2008, [41]2011, [42]2014, [43]2017, [44]2020, [45]2023, [46]2026, [47]2029, [48]2032, [49]2035, [50]2038, [51]2041, [52]2044, [53]2047, [54]2050, [55]2053, [56]2056, [57]2059, [58]2062, [59]2065, [60]2068, [61]2071, [62]2074, [63]2077, [64]2080, [65]2083, [66]2086, [67]2089, [68]2092, [69]2095, [70]2098, [71]2101,

El interés por el escrutinio de las fuentes del pensamiento de Kant, unido al redescubrimiento de la filosofía escolar de la ilustración alemana ha contribuido asimismo a la intensificación del estudio de los *Apuntes de lecciones* y de las *Reflexiones*[40]. Un rasgo peculiar de la ilustración alemana, consiste en haber involucrado de modo decisivo a la institución universitaria[41], en particular gracias a las figuras de Thomasius y de Wolff. Salvo en aquellos cursos cuya docencia inauguró él mismo, como es el caso de la geografía física y de la antropología[42], Kant recurrirá a manuales de autores wolffianos. Su misión en el aula era en primera instancia explicar estos manuales. El trabajo diario sobre los mismos proporciona con frecuencia la materia prima de sus elaboraciones doctrinales. Los *Apuntes de lecciones* permiten vislumbrar el punto de partida de Kant, constituyendo de este modo una guía utilísima para comprender la dimensión de giro epocal de su pensamiento.

Resulta paradójico no obstante, que, incluso mucho después de haberse consagrado él mismo como autor, cuando en otras universidades comenzaban a proliferar nuevas hornadas de manuales de inspiración kantiana[43], el propio Kant se mantenga fiel a los manuales wolffianos elegidos treinta años atrás. En su *Historia de la filosofía kantiana*[44], Karl Rosenkranz emite el siguiente juicio acerca de la docencia universitaria de Kant: «es preciso observar, sin embargo, que [...] su discurso desde la

pensamiento de Kant como la auténtica *clavis kantiana*. Se trata de investigar la génesis de los distintos elementos de la filosofía crítica, Kuno Fischer, *Clavis kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit*, Jena 1858, p. 3: «quae sunt ea primordia et quasi semina philosophiae criticae?» Los estudios de la evolución del pensamiento de Kant se suceden a partir de aquí con toda intensidad. Sin embargo, es preciso evitar el considerar la evolución o el desarrollo del pensamiento de un autor como un proceso lineal. Una somera aproximación al momento de la génesis de las diversas teorías y a su posterior desarrollo permite observar con frecuencia avances, retrocesos, correcciones e incluso inconsistencias que nada tienen que ver con una evolución entendida como una especie de despliegue mecánico. En el caso de Kant lo ha advertido entre otros Hinske, *Kants Weg*, cit., p. 10.

[40] El redescubrimiento tardío de la filosofía escolar de la ilustración alemana se debe en parte al hecho de que sólo desde mediados de los años sesenta contamos con una edición crítica de la obra de Wolff, *Christian Wolff, Gesammelte Werke*, Jean École et al. (eds.), Hilsdesheim-Zurich-Nueva York, 1965 y ss. Las lecciones universitarias de Kant han sido editadas en el marco de la AA a su vez a partir de 1966, cf. *supra* nota 12. Los puntos de referencia más destacados para el estudio de esta época son, citados por orden cronológico, Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., Milán, [1]1939, reimpreso en un solo volumen, Hildesheim-Nueva York 1980; Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga, [1]1945, reimpreso en Hildesheim 1964; Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Turín 1955; Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge/Massachusetts, 1969; véase también de Tonelli, *La filosofía alemana desde Leibniz a Kant*, en *Historia de la filosofía*, siglo XXI editores, vol. 7, Madrid, 1984 ([1]1977), pp. 99-164.

[41] Cf. Riccardo Pozzo, *El giro kantiano*, Madrid, 1998, p. 4.

[42] La antropología y la geografía física aparecen como disciplinas universitarias precisamente con Kant. Desde el semestre de invierno de 1772/1773 dicta cursos de antropología. Kant carece de manual, aunque una fuente principal de esta disciplina la constituye el apartado de psicología empírica del manual empleado en los cursos de metafísica: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, [4]1757 ([1]1739). Se ocupa de la geografía desde su segundo semestre como docente, verano de 1756, cf. Stark, *op. cit.*, p. 328.

[43] La mayoría de estos manuales, verdaderos artífices de la difusión del pensamiento de Kant en las aulas universitarias, están recogidos en la colección denominada *Actas Kantiana*, editada en Bruselas desde 1968. Un recurso importante para orientarse en este vasto panorama lo constituye la obra de Adickes, *German Kantian Bibliography*, Boston-Nueva York, [1]1895-1896, reimpresa en Wurzburgo, 1967 y 1970.

[44] Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879) ocupa desde 1833, después de Wilhelm Traugott Krug y Johann Friedrich Herbart la cátedra que anteriormente había ocupado Kant en Königsberg. Su

cátedra permaneció bastante homogéneo a lo largo de toda su vida y que distinguía cuidadosamente lo que daba allí de lo relativo a su actividad como escritor»[45]. Jakob Sonderling, en su tesis doctoral sobre la lógica de Kant, se adhiere al diagnóstico de Rosenkranz aludiendo a una especie de «doble vida» de Kant: «No se debe olvidar que Kant también en las lecciones del período crítico sostuvo reiteradamente opiniones superadas en los escritos críticos, ya que, respecto a la docencia y a su actividad como escritor, llevó en cierto modo una doble vida. Nunca expuso sus *Críticas* desde la cátedra; como profesor universitario se movía más bien por caminos trillados»[46]. Sin embargo, un simple cotejo de cualquiera de los ejemplares de apuntes de lecciones conservados con los manuales respectivos permite comprobar que Kant, a la vez que explica el manual a los alumnos, introduce continuamente críticas al mismo e ideas propias[47]. No se trata en ningún caso de una reproducción mecánica. El manual ofrece el hilo conductor del discurso sin impedir que Kant adopte amplios márgenes para la originalidad. Su estilo es el del comentario crítico[48]. Testimonios de los biógrafos de Kant, coetáneos y discípulos suyos en la Universidad Albertina, ratifican este juicio:

«Sus exposiciones eran totalmente libres. En muchas de las horas de clase ni siquiera utilizaba un cuaderno, sino que había hecho anotaciones en los márgenes de sus manuales, lo que le servía como hilo conductor. Con frecuencia traía a clase tan sólo una pequeña hojita en la que había anotado sus pensamientos con una caligrafía minúscula y abreviada. La lógica la explicaba por Meier, la metafísica por Baumgarten, pero no utilizaba estos libros más que para seguir sus divisiones principales. De vez en cuando aprovechaba la ocasión para probar lo inadecuado de sus afirmaciones»[49].

Que el pensador y el profesor universitario no fueron dos personalidades diferentes, que la labor docente de Kant, por lo tanto, no está desvinculada en absoluto de la elaboración de su sistema filosófico, queda demostrado finalmente mediante las siguientes afirmaciones del propio Kant:

Geschichte der Kant'schen Philosophie, [1]1840, reimpreso en Berlín (RDA) 1987, aparece inicialmente como último volumen de las obras completas de Kant editadas por el mismo Rosenkranz y por Friedrich Wilhelm Schubert *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, cit.

[45] Rosenkranz, *op. cit.*, p. 125.

[46] Jakob Sonderling, *Die Beziehungen der Kant-Jäschechen Logik zu George Friedrich Meiers «Auszug aus der Vernunftlehre»*, Berlín, 1903, pp. 6-7.

[47] Los investigadores actuales coinciden en que la divergencia entre la actividad académica de Kant y su actividad publicística es sólo aparente, cf. Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die Philosophische Bedeutung des Kantischen Logikcorpus*, en *Aufklärung*, 7 (1993), p. 66; Stark, *Die Formen von Kants akademischer Lehre*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40 (1992), p. 552.

[48] El propio Rosenkranz, refiriéndose a los textos de las *Lecciones de lógica y de metafísica* editadas respectivamente por Jäsche y Pölitz, introduce la siguiente matización al pasaje citado, *op. cit.*, p. 125: «Su discurso seguía el manual de un modo general, se explayaba empero libremente, aclaraba, confirmaba, objetaba, divagaba, volvía al punto de partida [...] sobre la base wolffiana asienta inadvertidamente un edificio completamente diferente, de manera que la planta y la fachada no concuerdan en absoluto.»

[49] Jachmann, *op. cit.*, pp. 116-117. También Borowski, *op. cit.*, pp. 114-115: «Su discurso era, como continuó siendolo posteriormente, no sólo sustancial, sino también sincero y ameno. El manual en el que se basaba no lo seguía estrictamente, sólo en la medida en que ordenaba sus enseñanzas según la disposición del autor.» En los *Apuntes de lógica* tomados por Herder en el aula se encuentra el siguiente testimonio, que podemos remitir al propio Kant: «[...] el autor filosófico que se toma como base para la instrucción no debe ser el arquetipo del juicio, sino que ha de ser visto simplemente como un pretexto para juzgar por uno mismo acerca de él e incluso contra él. El método de reflexionar y extraer conclusiones por sí mismo es aquel cuyo dominio busca el aprendiz, es además el único que puede serle útil» (Cf. *Lógica Herder*, AA XXIV.1 307).

«Muchos años antes de haber iniciado una nueva carrera como escritor con la *Crítica de la razón pura*, en mis lecciones de Lógica, Metafísica, Moral y Antropología, Física y Jurisprudencia no sólo he comentado al autor que había elegido como hilo conductor, sino que he procurado ampliarlo y conducirlo bajo principios que a mí me parecían mejores. De esta manera, mis lecciones fueron en parte creciendo fragmentariamente y en parte mejorando, pero siempre en relación con un posible sistema entendido como un todo subsistente por sí mismo al que los escritos aparecidos posteriormente (en su mayoría después de 1781) parecen haber querido perfeccionarlo dándole sólo la forma sistemática»[50].

Los textos derivados de los cursos de Kant y las *Reflexiones* hilvanadas en los márgenes y las entrelíneas de los manuales muestran al pensador original en diálogo con ciertos autores representativos de la época. Con frecuencia encontramos en las *Lecciones* ingredientes de la filosofía crítica explicados con un didactismo ausente en las obras; no en vano han sido calificadas como «la mejor introducción a la filosofía kantiana»[51]. Las *Reflexiones* nos brindan fragmentos del criticismo en diversos estadios evolutivos, que reconocemos en parte en el entramado de la obra sistemática[52]. El acercamiento a la tarea cotidiana de preparación de los diversos cursos permite conocer la evolución del pensamiento de Kant, acceder a sus fuentes y contextualizarlo en el ambiente intelectual de la filosofía escolar de la ilustración alemana. El interés del estudio de los textos derivados de la actividad docente de Kant queda por tales motivos sobradamente justificado.

2. La enseñanza universitaria de la lógica en tiempos de Kant

Las universidades protestantes de Alemania[53] contaban, en la época de Kant, con cuatro facultades: teología, derecho, medicina y filosofía. Los estudiantes universitarios estaban destinados a convertirse en predicadores, a trabajar como juristas, a desempeñar funciones diversas en las cortes de las monarquías del despotismo ilustrado, a ejercer como médicos o a convertirse en profesores, bien de las escuelas estatales y las universidades, o bien empleados como preceptores privados. Quienes habían realizado la formación escolar sin tropiezos llegaban normalmente a la universidad con dieciocho años, aunque había alumnos más jóvenes. También se encontraban con frecuencia alumnos mayores, entre los veinticinco y los treinta años, que, debido a su escasez de recursos se veían obligados a alternar períodos de estudios y de trabajo, generalmente como preceptores. La duración del estudio podía variar de dos a cuatro años, según las posibilidades de cada estudiante. Las facultades más concurridas eran las de derecho y teología, la menos concurrida era la de medicina. La facultad de filosofía, que no estaba ligada directamente al ejercicio de ninguna profesión, era considerada como la facultad menor.

[50] KANT, *Erklärung wegen der Hippelschen Autorenschaft*, AA XII, 360-361.

[51] La expresión corresponde a Gerhard LEHMANN, *Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen*, en *Kant-Studien*, 56 (1965-66), p. 554.

[52] Cf. Herbert J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, vol. 1, Londres-Nueva York, ³1970 (¹1936), p. 38, quien enuncia lo que se ha dado en llamar la «patchwork Theory» referida a la *Crítica de la razón pura*: «That the Kritik is a mosaic or patchwork is supposed to be obvious throughout [...]». Las *Reflexiones* y *Lecciones* permiten reconocer retazos integrados en la versión final del texto, que no siempre ofrece la coherencia deseada.

[53] Seguimos en esta exposición a PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, cit., p. 129 y ss.

Un rasgo común a todas las facultades es la ausencia de un plan de estudios y de un plan docente cerrado, lo que afecta tanto a la figura del profesor como a la del alumno. El hecho de estar en posesión de la cátedra de una disciplina significaba tan sólo que las materias correspondientes se impartían públicamente, es decir, de modo gratuito. Pero los profesores tenían además la obligación de impartir la docencia del resto de las materias propias de su facultad en forma de cursos privados, con remuneración a cargo de los estudiantes matriculados. Así se explica, por ejemplo, el hecho de que Kant recorriese a lo largo de su vida académica buena parte del espectro de materias que componían entonces la oferta docente de la facultad de filosofía.

Los estudiantes por su parte no están ligados a un plan predeterminado, sino que eligen libremente los cursos que les interesan con vistas a una formación amplia, ecléctica, enemiga de todo sectarismo[54]. La facultad menor, la de filosofía, ofrece precisamente cursos destinados a completar la formación de carácter más especializado de las facultades vinculadas al ejercicio de profesiones de utilidad social inmediata.

En el año 1770, la Universidad de Königsberg recibe una directiva desde instancias ministeriales berlinesas relativa a la organización de los estudios de filosofía, acompañada de la orden de hacer llegar una copia a todos los estudiantes que se matriculan por primera vez. Debido a su enorme interés recogemos aquí los puntos fundamentales de la misma[55].

El estudio de la filosofía se considera imprescindible para los estudiantes de todas las facultades y se les insta a frecuentar lo antes posible los cursos correspondientes, dedicando especial atención a aquellos que tengan que ver con el objeto de estudio principal en cada caso. Contando con que la duración media del estudio no debería sobrepasar los tres años, la directiva distribuye las materias de filosofía en seis semestres. En el primero recomienda cursar enciclopedia general y filosófica, lógica y estética; en el segundo metafísica; en el tercero física; en el cuarto filosofía práctica, derecho natural y general; en el quinto ética y política, y en el sexto historia natural, en particular mineralogía. Con respecto al interés de los diferentes cursos, se considera que la lógica sirve como introducción al estudio y a la disciplina científica en general; la metafísica fomenta el rigor en la comprensión de la teología, la jurisprudencia y la medicina; la física es imprescindible para los estudiantes de medicina; la filosofía moral, para los teólogos y los juristas. La historia de la filosofía, en línea con el ya aludido antisectarismo, sirve, parafraseando la orden ministerial, para limitar la confianza excesiva en el propio profesor.

La definición de filosofía contenida en este escrito permite formarse una idea del espíritu reinante en las universidades protestantes alemanas de la época ilustrada. Filosofía es «la capacidad de pensar por sí mismo, sin prejuicios y sin inclinación hacia una secta»[56]. Su función primordial es la de velar por la libertad de pensamiento y fomentar el espíritu de tolerancia, preparando a los estudiantes para la confrontación con escuelas diversas y opiniones encontradas. La lógica constituirá un instrumento clave en este cometido. El curso de lógica, obligatorio en el primer semestre, está des-

[54] PAULSEN, *op. cit.*, p. 137. La principal utilidad de una buena universidad reside en que sea capaz de enseñar a pensar de modo ecléctico, es decir, antisectario, o, como diríamos en lenguaje de nuestro tiempo, de modo antiideológico.

[55] Arnoldt recoge los datos fundamentales de esta directiva ministerial en Altpreußische Monatsschrift, XXX, citado por PAULSEN, *op. cit.*, p. 146-147 y por STARK, *op. cit.*, p. 543.

[56] Citado por PAULSEN, *op. cit.*, p. 146, STARK, *op. cit.*, p. 543.

tinado a depurar la mente de prejuicios, a inculcar hábitos de estudio y reflexión y a familiarizar a los estudiantes con la metodología científica[57]. No en vano el propio Goethe se hace eco de la elevada misión de la lógica en una escena de su *Fausto*, poniendo en boca de Mefistófeles el siguiente consejo dirigido a un estudiante novel:

«Gebraucht der Zeit, sie geht so schnell von hinnen!
Doch Ordnung lehrt Euch Zeit gewinnen.
Mein teurer Freund, ich rate Euch drum
Zuerst *Collegium Logicum*»[58]

3. Los *Apuntes de lecciones de lógica* de Kant (*Logikvorlesungsnachschriften*) y la *Lógica Jäsche*

Kant desempeñó la docencia de lógica en la Universidad Albertina desde el semestre de invierno de 1755-1756 hasta el verano de 1796. En 1770 accede a la cátedra de lógica y metafísica de esta universidad. Emil Arnoldt registra un total de 56 cursos semestrales de lógica anunciados por Kant, de los cuales existe constancia de que al menos 32 fueron impartidos[59]. Como testimonio de esta actividad y tras las pérdidas ocasionadas por la segunda guerra mundial, han llegado hasta nosotros un total de seis ejemplares de lecciones junto con algunos breves extractos, editadas en 1966 por Gerhard Lehmann en el marco de la *Akademie-Ausgabe*, a los cuales hay que añadir tres ejemplares recientemente recuperados[60].

Los ejemplares de lecciones conservados reciben su denominación según la persona que los poseía o el lugar donde fueron hallados. A menudo acompaña al manuscrito alguna fecha, que no tiene por qué corresponderse necesariamente con la de la lección impartida por Kant. En los volúmenes XXIV.1 y XXIV.2 de la *Akademie-Ausgabe* se recogen los siguientes ejemplares: la *Lógica Herder*[61], de la que se ha conservado sólo un breve fragmento de seis páginas, único testimonio de la docencia de lógica durante el período precrítico si se tiene en cuenta que Herder frecuentó los cursos de Kant entre 1762 y 1764[62]; la *Lógica Blomberg*, que presenta el

[57] Cf. Stark, *op. cit.*, p. 548, también Hinske, *Kant-Index Bd. 3: Stellenindex und Konkordanz zur «Logik Blomberg»*, vol. 3.1, Stuttgart-Bad Canstatt 1989, *Introducción*, pp. X-XI; Arnoldt, *Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung*, en *Gesammelte Schriften*, vol. V, Parte II, cit., p. 227 menciona una disposición del senado académico de Königsberg según la cual los estudiantes deben cursar la lógica al principio de los estudios universitarios, como ejercicio de capacitación metodológica para cualquier otra disciplina científica.

[58] «Aprovecha el tiempo que tan rápido se va/el orden empero a ganar tiempo os enseña/querido amigo por eso os aconsejo/en primer lugar *Collegium Logicum*.» Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, Munich, 1971, p. 81, citado por Stark, *op. cit.*, nota 29, p. 558.

[59] Cf. Arnoldt, *Möglichst vollständiges Verzeichnis*, cit., p. 331.

[60] Acerca de la desaparición de manuscritos durante la segunda guerra mundial y la posterior recuperación de algunos por parte del Archivo Kantiano de Marburgo, cf. Stark, *Zum Verbleib der königsberger Kant-Handschriften Funde und Desiderate*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39/3 (1991), pp. 285-293.

[61] Cf. AA XXIV.1, 1-6, este fragmento fue publicado, junto con los restantes ejemplares de apuntes de las lecciones kantianas de Herder, poco antes de su aparición en la AA, por Hans Dietrich Irmscher, *Immanuel Kant. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Aufgrund der Nachschriften Johann Gottfried Herders*, Colonia, 1964.

[62] Cf. artículo *Herder, Johann Gottfried*, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 12, Leipzig, 1880, pp. 57-58.

texto de mayor extensión[63]; la *Lógica Philippi*, muy cercana a la anterior aunque más breve, en cuyo manuscrito aparece la fecha del 2 de mayo de 1772[64]. Existe acuerdo en que estos dos ejemplares se pueden considerar representativos de los cursos de lógica de Kant a principios de los años setenta, poco después de su acceso a la cátedra de esta disciplina[65]. La *Lógica Pölitz*[66] (1798), la cual, pese a contener la fecha indicada, parece corresponder, según todos los indicios, a principios de los años ochenta[67]; la *Lógica Busolt*[68] (8 de septiembre de 1790) y la *Lógica Dohna-Wundlacken*[69] (23 de de abril 1792), que pertenecen a la última etapa de la docencia de Kant: los años noventa. La *Lógica Viena*[70], ejemplar incompleto y sin fecha, interrumpido en la doctrina del juicio, al que Lehman atribuyó como datación posible finales de los años noventa. Investigaciones ulteriores han conducido a la modificación de este dato, considerándose actualmente que la *Lógica Viena* forma parte de una familia de manuscritos surgidos en los años ochenta, cercanos por tanto a la *Lógica Pölitz*[71]. Lehmann incluye en el volumen XXIV de la *Akademie-Ausgabe* algunas páginas de manuscritos desaparecidos, reeditados a partir de los extractos publicados por Otto Schlapp. Se trata de la *Lógica Hintz* (1775)[72] y la *Lógica Hoffmann* (1782)[73]. Finalmente, en el volumen XXIX de la *Akademie-Ausgabe* se encuentra un breve fragmento de la *Lógica Mrongovius*[74]. El *Kant-Index* ha reeditado las páginas sueltas de los manuscritos de las *Lógicas Hoffmann*[75] y *Vigilantius*, disponibles gracias a los extractos de Schlapp y Arnoldt[76].

En los años 1983 y 1984 Reinhard Brandt y Werner Stark, responsables del archivo kantiano de Marburgo, realizaron el hallazgo de tres nuevos ejemplares de lecciones de lógica[77], que han sido editados recientemente fuera del marco de la

[63] AA XXIV.1, 17-302. Algunos fragmentos del manuscrito original habían sido editados previamente por Otto Schlapp como extractos incluidos en su obra: *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Gotinga, 1901, pp. 49-60.

[64] AA XXIV.1, 303-496. Algunos fragmentos habían sido editados en Schlapp, *op. cit.*, pp. 61-103.

[65] Cf. Hinske, *Kant-Index Band 14: Personenindex zum Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1991, *Introducción*, pp. XIX-XX.

[66] AA XXIV.2, 497-602, publicada parcialmente por Karl Heinrich Ludwig Pölitz, *Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, cit.

[67] Acerca de la datación de la *Lógica Pölitz*, que, con el grupo de manuscritos que presentan claros vínculos con este ejemplar entre los que se encuentran la *Lógica Viena* y el propio *Manual* de Jäsche, corresponde presumiblemente a principios de los años ochenta, cf. Pinder, op. cit., pp. 79-114. También Hinske, *op. cit.*, pp. XX-XXII.

[68] AA XXIV.2, 603-686, no publicada anteriormente.

[69] AA XXIV.2, 687-784, publicada anteriormente por Arnold Kowalewski, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen zu Dohna-Wundlacken*, Munich-Leipzig, [1]1924, reimpreso en Hildesheim, 1965.

[70] AA XXIV.2, 785-940, no publicado anteriormente. Acerca del hallazgo de este manuscrito en Viena y las primeras consideraciones en torno a su posible datación, cf. Wilhelm Jerusalem, *Ein Kollegienheft von Kants Vorlesungen über Logik*, en Kant-Studien, 18 (1913), pp. 538-542.

[71] Respecto a la datación de la *Lógica Viena*, cf. Pinder, *op. cit.* y Hinske, *op. cit.*, pp. XX-XXII.

[72] AA XXIV.2, 943-944, fragmento extraído de Schlapp, *op. cit.*, pp. 104-106.

[73] AA XXIV.2, 944-952, fragmento extraído de Schlapp, *op. cit.*, pp. 221-241.

[74] AA XXIX, 1041-1047.

[75] Hinske, *op. cit.*, pp. 147 y ss.

[76] Además de la obra anteriormente mencionada de Schlapp, se han conservado extractos de *Lecciones* cuyo manuscrito actualmente se da como perdido en Arnoldt, *Anhang zu der Abhandlung: Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 5: *Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung*, cit., pp. 15-16 y p. 47.

[77] Con respecto al hallazgo de estos nuevos ejemplares en bibliotecas de Polonia y Finlandia, cf. Stark, cit., pp. 123-164.

Akademie-Ausgabe[78]. Se trata de las denominadas *Lógica Breslau* o *Bauch*, *Lógica Hechsel* y *Lógica Varsovia*. La *Lógica Breslau* presenta notables parecidos con la *Lógica Philippi*, aunque su datación parece corresponder a finales de los años ochenta. Las *Lógicas Hechsel* y *Varsovia* pertenecen al mismo grupo de manuscritos que la *Lógica Pölitz* y la *Lógica Viena*, y reflejan el punto de vista de Kant en fechas muy cercanas a la publicación de la *Crítica de la razón pura*[79].

La *Lógica Jäsche* tiene un historial peculiar en relación con los restantes ejemplares de lecciones. Como refiere en su prólogo el editor Gottlieb Benjamin Jäsche[80], Kant le ha entregado para componer el manual el volumen del que se había servido a lo largo de cuarenta años en sus cursos de lógica: el *Extracto de la doctrina de la razón* de George Friedrich Meier[81]. Se trataba de un ejemplar interfoliado, provisto de una hoja en blanco por cada dos páginas impresas, recurso habitual en la época en manuales destinados a la docencia o al estudio. El ejemplar de Kant se hallaba densamente tupido con anotaciones manuscritas en las hojas en blanco, así como entre las líneas y en los márgenes del texto impreso. Contaba además con hojas sueltas manuscritas intercaladas.

Jäsche tuvo que afrontar, de cara a la edición del manual, la ardua tarea de descifrar la caligrafía de Kant y de transcribir y ordenar sus notas. En contra de lo indicado por él mismo en el prólogo, no parece haber recurrido únicamente a las *Reflexiones* para configurar el texto del *Manual de lecciones*, sino que parece haber utilizado algún ejemplar de apuntes de los cursos de lógica, o bien propio o bien uno de los muchos que circulaban a la sazón entre los interesados por la filosofía kantiana. El primero en observar este fenómeno es Benno Erdmann, que constata similitudes entre el *Manual* de Jäsche y dos ejemplares de lecciones, uno de ellos conservado en la biblioteca de la Universidad de Königsberg en el que figura como fecha 1782 y otro probablemente tardío, depositado en la biblioteca de Leipzig, ambos desaparecidos en la actualidad. Todo indica que ninguno de estos ejemplares procedía de apuntes tomados directamente durante la lección (*Mitschriften*) sino que se trataba de copias reelaboradas y completadas fuera del

[78] Aparecen en los volúmenes 8 y 9 de la colección *Kant-Forschungen*, editados ambos por Pinder, *Immanuel Kant. Logik: Nach den Vorlesungen von Immanuel Kant (1789). Nachgeschrieben von N. N., mit Zusätzen von Bruno Bauch*, conocida como *Lógica Bauch*, *Kant-Forschungen*, vol. 8, Hamburgo 1998, cf. también *Introducción a la edición*, pp. IX-LXIII, e *Immanuel Kant. Logik. Nachgeschrieben von J. F. Hechsel (1782). Logik (Warschau)*, conocidas como *Lógica Hechsel* y *Lógica Varsovia*, *Kant-Forschungen*, vol. 9, Hamburgo 1998.

[79] Con respecto a la datación y al parentesco entre estos manuscritos, cf. Pinder, *Zu Kants Logik-Vorlesung um 1789*, cit. Pinder compara los manuscritos *Hechsel*, *Hoffmann*, *Pölitz* y *Viena*. Las similitudes, incluso coincidencias literales, por ejemplo entre la segunda mitad de *Hechsel* y la segunda mitad de *Viena*, le permiten llegar a la conclusión de que todos estos manuscritos tendrían como base un original común que reproduce la lección de lógica de Kant alrededor de los años ochenta. Hinske revisa y completa los análisis de Pinder incluyendo en este grupo el manuscrito de la *Lógica Varsovia*, que el primero no tomó en consideración, cf. *Kant-Index*, vol. 6: *Stellenindex und Konkordanz zur «Logik Pölitz»*, cit., *Introducción*, pp. XVI-XXXIX. Finalmente ratifica los resultados de Pinder con ciertas reservas, pues ninguno de los argumentos para la datación es absolutamente concluyente, cf. *op. cit.*, p. LV. Cf. También Pinder, *Introducción*, cit., p. XXVII.

[80] Jäsche inicia su estancia de estudios en Königsberg en 1791, en 1799 se habilita en la facultad de filosofía, en 1802 se desplaza a Dorpat con motivo de su nombramiento como profesor, cf. Heinze, *Introducción del editor*, AA IX, 503. Cf. también *supra* nota 25.

[81] George Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, [1]1752, reimpreso en AA XVI. Las notas marginales y hojas sueltas halladas en el manual de Meier constituyen el conjunto de las *Reflexiones de lógica*, editadas por Adickes en este mismo volumen de la AA.

aula (*Nachschriften*)[82]. Según Hinske, podría tratarse en el primer caso de la *Lógica Hoffmann*, de la que sólo se conserva una página[83]. El otro ejemplar podría haber sido confeccionado por el propio Jäsche en los años noventa[84], quien se valió de estas versiones del curso de lógica como guía para la redacción del *Manual*, intercalando las *Reflexiones* o notas de Kant con prolijidad cada vez mayor conforme avanza el texto[85]. La selección de las *Reflexiones* no presenta criterios claros. Jäsche se atiene principalmente al contenido sin reparar en absoluto en el problema de la cronología de los fragmentos. Un estudio filológico relativamente reciente del *Manual de lógica*, llevado a cabo por Terry Boswell con ayuda de los recursos informáticos del *Kant-Index*, demuestra que Jäsche no se limitó a copiar literalmente las *Reflexiones*. Pese al gran número de paralelos, se observan también intervenciones importantes del editor, que recorta, resume, parafrasea, completa o cambia el orden de las frases de Kant[86]. El propio Jäsche reconoce en su prólogo su amplio margen de intervención: «todo lo concerniente a la exposición, la expresión, y presentación, la relación y disposición de los pensamientos ha de serme imputado parcialmente»[87]. La autenticidad del *Manual de lecciones* queda cuestionada si se tienen en cuenta estos datos. Como advierte Boswell: «Al citar la *Lógica Jäsche* se corre el peligro de atribuir a Kant frases que no remiten a él ni siquiera indirectamente»[88]. Las investigaciones de Boswell ponen de manifiesto por otra parte que Jäsche insertó las *Reflexiones* tanto en el texto principal como en las denominadas «Observaciones»[89]. El ejemplar de apuntes de lecciones que probablemente haya utilizado Jäsche, a falta de poder cotejarlo con el manuscrito desaparecido de la *Lógica Hoffmann*, presenta notables afinidades con la *Lógica Pölitz*[90].

El lector de la *Lógica Jäsche* debe tener presente que se enfrenta a un texto irregular, de redacción por momentos inconexa, y en cuyo tejido se entremezclan fragmentos de épocas diversas. Pese a las duras descalificaciones de reputados filólogos kantianos como Erdmann o Adickes[91], el texto de Jäsche posee un interés histórico incontestable. Desde un principio fue considerado como una aportación auténtica de Kant. Experimentó una gran difusión[92], habiendo sido incluido en las diversas ediciones de obras completas así como en el primer apartado de la *Aka-*

[82] Cf. la recensión de Erdmann a la obra de Moritz Steckelmacher, *Die formale Logik Kants in ihren Beziehungeh zur transcendentalen*, 1879, en *Göttingische Gelehrte Anzeigen* I (1880), p. 617. Cf. Heinze, *op. cit.*, p. 503.

[83] Hinske, *Kant-Index Bd. 2, Stellenindex und Konkordanz zu «Immanuel Kants's Logik» (Jäsche-Logik)*, cit., *Introducción*, p. X.

[84] Cf. Heinze, *op. cit.*, p. 504.

[85] Cf. *ibid.*, p. 503.

[86] Cf. Terry Boswell, *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, Francfort del Meno-Berlín-Nueva York-París, 1991, pp. 41-42.

[87] Cf. *Prólogo* de Jäsche, *infra*, p. xx.

[88] Cf. Boswell, *op. cit.*, p. 42.

[89] Cf. *ibid.*, p. 41, también Boswell, *On the Textual Authenticity of Kant's Logic*, en *History and Philosophy of Logic*, 9 (1988), pp. 193-203.

[90] Acerca de las coincidencias entre la *Lógica Pölitz* y la *Lógica Jäsche*, cf. Boswell, *Quellenkritische Untersuchungen*, cit., p. 4, p. 43.

[91] Tanto Erdmann, *op. cit.*, p. 618 y ss., como Adickes, *Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie*, cit., p. 48, descalifican el texto del *Manual* precisamente debido al problema de la autenticidad ocasionado por las intervenciones carentes de criterio de Jäsche.

[92] Todavía en vida de Kant llega a reimprimirse en cuatro ocasiones, cf. Arthur Warda, *Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)*, Wiesbaden 1919, p. 48 y sgtes, citado por Hinske, *op. cit.*, nota 4, p. X.

demie-Ausgabe[93]. Hay que añadir, por último, que hasta hace muy poco tiempo era la única versión de las lecciones de lógica traducida a otros idiomas[94].

La mejor manera de solventar los problemas filológicos de la *Lógica Jäsche* y de obtener una versión coherente de los cursos de lógica de Kant, es recurrir a la lectura comparada de varias versiones de los mismos, con la salvedad de que no existen por ahora traducciones al castellano de los otros ejemplares conservados.

4. La elección del manual

Como hemos visto anteriormente, Kant tenía la obligación de impartir sus clases siguiendo un manual de reconocido prestigio. A través del prólogo de Jäsche tenemos noticia de la elección de Kant: «Desde el año 1765 el profesor Kant había adoptado ininterrumpidamente como guía para sus lecciones de lógica el manual de Meier (*Extracto de la doctrina de la razón*, Halle, 1752, ed. Gebauer)». Jäsche comete un error al mencionar como fecha de inicio del uso del manual el año 1765, puesto que Kant se valió del *Extracto* al menos desde el semestre de verano de 1757. En los dos primeros semestres de su actividad académica (semestre de invierno de 1755-1756 y semestre de verano de 1756), Kant anuncia el curso de lógica según otro compendio

[93] Cf. Boswell, *op. cit.*, pp. 9-17 y 148. La edición del *Manual de Lecciones* en el marco de la AA corrió a cargo del reputado filólogo, discípulo de Trendelenburg en Berlín y maestro de Friedrich Nietzsche en Schulpforta, Max Heinze, que falleció en 1909 tras haber padecido una grave enfermedad durante los últimos cuatro años de su vida, cf. *Obituario* de Hans Vaihinger en *Kant Studien*, 14 (1909), pp. 349-352. Este volumen estaba preparado para ser editado en 1908, tal como lo dejó Heinze, aunque no vio la luz hasta 1923 debido a las duras críticas de Adickes, que consideraba la edición muy insatisfactoria, ya que no tiene en cuenta ni las *Reflexiones* ni los otros ejemplares de *Lecciones de Lógica* conservados. Finalmente, la difícil situación financiera del proyecto de la AA durante el período de entreguerras llevará a que se publique en 1923 con el fin de recabar fondos para continuar la edición, cf. Stark, *Nachforschungen*, cit., pp. 94-95.

[94] Recientemente se han vertido al inglés también la *Lógica Blomberg*, la *Lógica Viena*, la *Lógica Hechsel* y la *Lógica Dohna-Wundlacken*, acompañando a la *Lógica Jäsche* en *Immanuel Kant. Lectures on Logic*, traducción y edición a cargo de J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*). Recientemente también en italiano, *Logica di Vienna*, a cargo de Bruno Bianco, Franco Angeli Editore, Milán, 2000. Enumeramos a continuación las traducciones del *Manual de lecciones de lógica* de las que hemos podido tener noticia. En algunos casos se trata solamente de la traducción de la extensa introducción:

–*Logic. En Handboog*, Copenhague, 1803.
–*Logic* (trad. de J. Richardson), Londres, 1819.
–*Logique* (trad. de J. Tissot), París, 1840, ²1969.
–*Logica* (trad. de A. M. De Carlo, sin el prefacio de Jäsche), Salerno, 1874.
–*Lógica* (trad. de A. García Moreno a partir de la traducción francesa de Tissot, sin el prefacio de Jäsche), Madrid, 1875.
–*Kant's Introduction to Logic, and His Essay on the Mistaken Subtility of the Four Figures*, (trad. de T. K. Abbott, incluye sólo la introducción), Londres-Dublín, 1885, reimpreso en Nueva York, 1963.
–*Logika* (trad. A, M. Scerbin), Petrogrado, 1915.
–*Introduzione al corso elementare di logica*, en *Che cosa significa orientarsi nel pensare* (trad. parcial de M. Giorgiantonio), Lanciano, 1930, ²1975, con una introducción de P. Salvucci.
–*Kant, sobre el saber filosófico*, (trad. de la introducción de Julián Marías), Madrid, 1943.
–*Logique* (trad de L. Guillermit, sin el prefacio de Jäsche, pero con aparato crítico), París, 1966.
–*Logic* (trad. e introducción muy completa de R. S. Hartmann y W. Schwarz), Indianápolis-Nueva York, 1974.
–*Logica* (trad. e introducción de Leonardo Amoroso, sin el prefacio de Jäsche), Roma-Bari, 1984.
–*Immanuel Kant. Logica (Jäsche-Logik)* (trad. con introducción muy completa de Mirella Capozzi), Nápoles, 1992.

Seguimos la recopilación de datos de Mirella Capozzi en su excelente introducción a su edición italiana de la *Lógica Jäsche*, *Immanuel Kant. Logica (Jäsche-Logik)*, cit., *Introduzione*, pp. XCVIII-XCIX, realizada a partir de Wilhelm Risse, *Bibliographia logica*, vol. II (1801-1969), Hildesheim-Nueva York 1973, obra que también hemos consultado. Risse da la referencia de una edición castellana de 1935; se trata, sin embargo, de una mera reedición de la traducción de 1875. No incluye en su lista la mención de la traducción al castellano de Julián Marías, que comprende sólo la introducción y que debido a su título ha pasado con frecuencia desapercibida.

de Meier, publicado el mismo año que el *Extracto* y de mayor extensión que el mismo. Se trata de la *Doctrina de la razón* (*Vernunftlehre*, Halle, 1752)[95]. Carecemos de datos acerca del compendio utilizado en el semestre de invierno de 1756-1757[96]. A partir del semestre de verano de 1757 anunciará su curso de lógica regularmente según la obra indicada[97], por la que se inclina tal vez en virtud de su brevedad.

Kant, que cuando inicia su docencia de lógica en 1755 cuenta tan sólo treinta y un años de edad, decide recurrir a un autor novísimo, solamente seis años mayor que él, que acaba de publicar tanto el compendio más amplio como el extracto del mismo[98]. Lo cierto es que Meier (1718-1777), considerado junto con su maestro Alexander Gottlieb Baumgarten como fundador de la estética, gozaba de gran reconocimiento en Prusia[99]. En el *Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*[100], Kant indica los motivos que le han inducido a elegir el manual de Meier. Parte de la distinción entre dos tipos de lógica: la del sano entendimiento (*gesunder Verstand*) y la de la erudición (*Gelehrsamkeit*). La primera cumple la función didáctico-catártica asignada a esta disciplina por el plan docente de la época, que Kant suscribe plenamente:

«Lógica. Existen propiamente dos géneros de esta ciencia. La del primero es una crítica y normativa del sano entendimiento, en tanto que el mismo limita, por una parte, con la ignorancia y con los conceptos toscos y, por otra, empero, con la ciencia y la erudición. La lógica de este tipo es la que debe anteponerse a toda filosofía al comienzo de la instrucción académica, como una especie de cuarentena (si me está permitido expresarme así) que tiene que mantener el aprendiz que quiere trasladarse del territorio de los prejuicios y el error a la región de la razón ilustrada y de las ciencias. El segundo género de lógica es la crítica y la normativa de la erudición propiamente dicha y no puede exponerse más que después de las ciencias, de las que ha de ser el órganon»[101].

[95] Emil Arnoldt, *Möglichst vollständiges Verzeichnis*, cit., p. 177 y p. 179.

[96] Cf. *ibid.*, p. 181.

[97] Cf. *ibid.*, p. 183 y ss. Acerca de las consecuencias del cambio de compendio en relación con la datación de las *Reflexiones* efectuada por Adickes, cf. *supra* nota 19.

[98] Como los títulos de estas obras indican, el *Extracto de la doctrina de la razón* constituye una versión abreviada de la *Doctrina de la razón*. Publicadas simultáneamente (Halle 1752), el *Extracto* parece pensado justamente para servir como manual.

[99] Algunos datos biográficos y bibliográficos acerca de Meier se encuentran en Conrad, *op. cit.*, pp. 31-41. El escrito de habilitación de Pozzo que lleva por título *George Friedrich Meiers-Vernunftlehre*, actualmente en prensa en la editorial Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, ofrece un estudio completo de la obra de Meier. Acerca del concepto de lógica de Meier, cf. *infra*, p. xx y ss.

[100] *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, AA II 305-313 (traducción al castellano como *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, introducción y notas de Alfonso Freire, traducción de Xabi Intxausti y Alfonso Freire, en *Agora* 10 (1990), pp. 131-152). Parece obvio que cuando Jäsche sitúa el inicio del uso del manual de Meier en 1765 está confundiendo la fecha de este anuncio público de lecciones, en el que Kant explica detalladamente las razones de su elección, con el inicio real del uso del manual.

[101] AA II, 310. Hemos consultado la traducción citada de este anuncio de lecciones, pero no la seguimos literalmente.

El manual de Meier propicia la función catártica asignada a la lógica. Lo verdaderamente novedoso respecto a otras versiones contemporáneas de esta disciplina[102] es la inclusión en el marco de la lógica de doctrinas de tipo estético (las denominadas perfecciones estéticas del conocimiento), vinculadas a la retórica. En su justificación de la elección del manual expuesta en el anuncio de lecciones, Kant hace referencia al interés de estas doctrinas como introducción a la cultura del gusto, orientada a la vida ciudadana o burguesa[103]. El cometido de la lógica es pulir el entendimiento en un sentido amplio, no sólo en relación con la escolástica científica, sino en relación con la vida cultivada en general:

«Voy a exponer la lógica del primer género siguiendo el manual del Sr. Prof. Meier, puesto que tiene presente la delimitación de los citados propósitos y a la vez da pie a comprender, junto a la cultura de la razón refinada y erudita, la formación del entendimiento, aunque común, activo y sano. Aquélla para la vida contemplativa, ésta para la vida activa y ciudadana. Por otra parte, el parentesco tan cercano de las materias da motivo para echar una mirada, junto con la Crítica de la razón, a la Crítica del gusto, es decir, a la estética, ya que las reglas de la una sirven en todo momento para explicar la otra y su contraste es un medio para comprender mejor a ambas.»[104]

Pero las *Lecciones* no responden únicamente a la misión atribuida a la lógica por el programa docente de la época, sino que son a la vez un magnífico exponente de la elaboración paulatina de una noción de lógica genuinamente kantiana, resultado de sus meditaciones prolongadas a lo largo de años acerca del concepto y el objeto de esta disciplina[105]. Respecto a su tradición colindante, la definición de lógica de Kant supone una ruptura considerable que va unida al postulado de 1770: la heterogeneidad formal y la irreductibilidad de las facultades de la sensibilidad y el entendimiento, con el que se sientan las bases de la filosofía trascendental. Kant desvincula la lógica de la filosofía de la conciencia propia del racionalismo, elabora una nueva teoría del concepto que traslada el peso específico de la lógica de la doctrina del concepto a la doctrina del juicio, depura la lógica de elementos psicológicos y metafísicos y crea, al lado de la lógica formal, una nueva disciplina denominada lógica trascendental. Al mismo tiempo realiza investigaciones acerca de las operaciones del análisis y la síntesis, las formas del juicio, la inferencia y sus principios, etc.

La comparación de las versiones tempranas del curso con las tardías permite percatarse del sutil forcejeo entre las innovaciones kantianas y los condicionantes didácticos de la docencia de esta disciplina. La *Lógica Jäsche* brinda una suerte de solución diplomática que no aparece en el resto de los ejemplares conservados: la división en dos partes igualmente extensas y claramente diferenciadas –una larga introducción

[102] La filosofía escolar de la ilustración alemana se caracteriza por la enorme proliferación de manuales de lógica, fenómeno relacionado con la obligatoriedad de esta materia como disciplina universitaria. Todo profesor de lógica que se precie editará su propio manual, cf. las observaciones al respecto de Capozzi, *op. cit.*, p. XX. Análogamente, a partir de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) asistimos a una extraordinaria proliferación de manuales de lógica «según principios kantianos», cf. *supra* nota 43. El primero de estos manuales, de Ludwig Heinrich Jakob, data de 1788, cf. *infra prólogo* de Jäsche, p. 73. En estos años los manuales kantianos borrarán de un plumazo el imperio de los manuales wolffianos en la enseñanza de la lógica en las universidades germanas.

[103] Las raíces profundamente ilustradas de esta idea, que remiten a Christian Thomasius, serán analizadas en el apartado correspondiente de esta introducción, cf. *infra* p. 39.

[104] AA II, 310-311.

[105] Cf. prefacio de Norbert Hinske a esta edición, *supra* p. 10.

y el tratado de lógica propiamente dicho– que responden a la mencionada duplicidad de aspectos del enfoque kantiano de la lógica. La extensa introducción, que abarca más o menos la mitad del manual, satisface primordialmente la intención didáctica relativa a la función de la lógica en el plan docente. Sirve como introducción a la filosofía y al ejercicio del pensar en general. Se inicia con la explicación del concepto de filosofía acompañado de una breve historia de la misma. Contiene además lo que podríamos denominar una «teoría de la depuración de la racionalidad», orientada a la praxis del conocimiento, vinculada en muchos de los temas allí tratados, como por ejemplo los prejuicios, el egoísmo lógico, el horizonte de nuestro conocimiento, a las líneas de fuerza de la filosofía escolar de la ilustración alemana[106]. A la *Introducción* le sigue el tratado de lógica propiamente dicho, el cual, pese a algunas deudas importantes con la tradición y en especial con el manual de Meier, se puede considerar como la exposición de la noción estrictamente kantiana de la lógica formal o general. Jäsche –según reza su prólogo–, efectúa esta división al compás de las consignas kantianas: «Todo aquello, por tanto, que trata del conocimiento en general y de sus perfecciones lógicas, que en el manual de Meier precede a la doctrina de los conceptos y que ocupa casi la mitad de la totalidad, ha de ser considerado aquí parte de la introducción. "En lo anterior" anota Kant justo al principio de la décima sección [...] "en lo anterior se trató acerca del conocimiento en general, como *propedéutica* de la lógica, ahora sigue la *lógica propiamente dicha*"».[107]

Si la relevancia del conjunto de los materiales derivados de la actividad docente de Kant quedaba legitimada desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento, de su contextualización histórica y de su vinculación con las claves de la filosofía crítica, el interés específico de las *Lecciones de lógica* y del *Manual* editado por Jäsche no es menor en ninguno de los respectos señalados. Pero antes de pasar a analizar los contenidos fundamentales del *Manual* es preciso adentrarse en el panorama del racionalismo escolar, a fin de obtener algunas claves ilustrativas desde el punto de vista de la historia de las fuentes y de los conceptos.

5. Trasfondo histórico de la lógica de Kant

Al trasluz de la historia de la lógica, desde su fundación por parte de Aristóteles hasta la actualidad, el *Manual de lecciones de lógica* se inscribe en la tradición de la «lógica clásica»[108], que se inicia en 1662 con la *Lógica de Port Royal*[109]. La lógica en este período se caracteriza a grandes rasgos por su deuda con la refundación

[106] Cf. *ibid.*

[107] *Prólogo* de Jäsche, *infra*, p. 72.

[108] Seguimos aquí la clasificación en períodos de Joseph Maria Bochenski, tal como aparece en su obra *Formale Logik*, Friburgo de Bresgovia-Munich, [4]1978 ([1]1956), p. 14. Bochenski distingue cinco etapas en la historia de la lógica formal en occidente: 1. El período antiguo (hasta el s. VI d. C.). 2. La alta Edad Media (del s. VII al s. XI d. C.). 3. La escolástica (del s. XI al s. XV). 4. La lógica «clásica» moderna (s. XVI al XIX). 5. La lógica matemática (desde mediados del s. XIX). La época de la baja Edad Media y la época clásica quedarán finalmente fuera de su consideración por tratarse de épocas que no presentan originalidad en los desarrollos de lógica formal (cf. *ibid.*).

[109] La *Logique ou l'Art de Penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, París, [1]1662; edición española, *La Lógica o el arte de pensar*, prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Madrid, 1987.

cartesiana de la filosofía, por su carácter gnoseológico y metodológico, y por un marcado psicologismo.

Si se compara esta etapa con los períodos más florecientes de la lógica formal, como la alta Edad Media o el siglo XX, la lógica clásica destaca por su pobreza, resultado en gran parte del desinterés por la silogística, que en numerosas ocasiones se convierte en crítica enconada a la misma[110]. En lo concerniente a cuestiones de índole filosófica general, esta etapa resulta, por el contrario, extraordinariamente fecunda. Los tratados de lógica sirven como marco para abordar tópicos no estrictamente lógico-formales, vinculados sobre todo a la teoría moderna de la subjetividad, a la fundamentación de la certeza del conocimiento y al desarrollo del método matemático.

El desprecio hacia la silogística como un apartado abstruso de la lógica, estéril en lo concerniente a la búsqueda de la verdad, está presente en el *Discurso del Método*. Como preámbulo al enunciado de las cuatro famosas reglas, Descartes realiza la siguiente valoración:

«Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica y de las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné hube de notar que en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas. Y si bien contiene, en verdad, muchos buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados con ellos, tantos otros nocivos o superfluos, que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol sin desbastar»[111].

La importancia histórica de la *Lógica de Port Royal* estriba en la fusión de doctrinas tradicionales de origen aristotélico y de doctrinas cartesianas tales como las reglas del método y la teoría de las ideas claras y distintas[112]. En esta época, al lado de las innovaciones inspiradas por Descartes, pervive el aristotelismo, especialmente en la Europa protestante, con pensadores que transmiten dicha tradición sin realizar aportaciones originales y que configuran el sector más conservador entre las diversas tendencias de la lógica[113]. De cara a obtener un croquis completo de dichas tendencias es preciso mencionar también el proyecto leibniziano de matematización y simbolización de la lógica a través de su *ars characteristica universalis*, que pone las bases de la lógica formal del siglo XX[114]. En la etapa que nos ocupa, sin embargo, dicho proyecto está presente de un modo muy restringido debido a que la obra de Leibniz permanece en gran parte desconocida para sus contemporáneos[115].

[110] Desde el punto de vista de la riqueza formalística sobresale en esta época la *Logica Hamburgensis*, de Joachim JUNGE o JUNGIUS, publicada, como su título indica, en Hamburgo en [1]1635. Lo más destacado y novedoso de esta lógica consiste en la discusión de algunas propiedades de las relaciones. Fue reeditada en numerosas ocasiones y ejerció una notable influencia sobre Leibniz, cf. William KNEALE y Martha KNEALE, *The Development of Logik*, Londres, edición corregida, [6]1975 ([1]1962), p. 313 (traducción al castellano de Javier Muguerza, *El desarrollo de la lógica*, Madrid, 1972). La *Lógica de Port Royal*, que se caracteriza por su orientación predominantemente epistemológica, realiza también una aportación destacada en el terreno formal: se trata de la distinción entre la intensión y la extensión de los términos, cf. *op. cit.*, p. 318.

[111] René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente, Madrid, [8]1985 ([1]1937), p. 48.

[112] El tratado se divide en cuatro partes, dedicadas respectivamente al concepto, al juicio, a la inferencia y al método. La incorporación de esta última parte, en la que se explican las reglas del método cartesiano, es una innovación de la *Lógica de Port Royal*, cf. KNEALE & KNEALE, *op. cit.*, p. 317. La clasificación cartesiana de las ideas se incluye en la parte dedicada al concepto.

[113] Cf. BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 299, cf. también RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, vol. 2 (1640-1780), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 386 y ss.

La ilustración incide enfáticamente sobre algunos rasgos presentes ya en la *Lógica de Port Royal*, como, por ejemplo, la vocación práctica y pedagógica de la lógica. Concebida como el "arte de pensar" tiene que ver con la orientación correcta de todos los aspectos del conocimiento y de la vida en general, presididos en su conjunto por la idea de racionalidad. La lógica es, según el tratado de Port Royal, «el arte de dirigir adecuadamente la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para que cada uno se instruya a sí mismo como para instruir a los otros»[116]. La cuestión por antonomasia de la lógica ilustrada es: ¿En qué consiste pensar racionalmente? Como investigación acerca de la racionalidad humana, el peso de la respuesta recae sobre la dimensión antropológica y psicológica de la lógica[117], que se comprende a sí misma como «doctrina de la razón» en un sentido amplio (*Vernunftlehre, philosophia rationalis*). El pensar racional se entiende, no como el resultado de la aplicación de leyes abstractas, puramente formales, sino como la expresión de la racionalidad de los individuos particulares. Cabe destacar asimismo la importancia concedida por la lógica ilustrada a los aspectos metodológicos. La lógica contiene directrices para establecer un orden en el ámbito del conocer como consecuencia del ejercicio bien conducido de la racionalidad[118].

En el *Manual de Port Royal* se pone de manifiesto otra característica desarrollada con insistencia por parte de la lógica de la ilustración y vinculante, como veremos, para el propio Kant. La lógica debe ser útil a todos los estamentos y a todo tipo de personas y no una doctrina restringida a eruditos especialistas[119]. El *Manual de Port Royal* tiene su origen en un propósito casi anecdótico. Los mon-

[114] Acerca de la recepción de Leibniz entre los lógicos ingleses de finales del s. XIX, cf. Volker PECKHAUS, *Leibniz als Identifikationsfigur der britischen Logiker des 19. Jahrhunderts*, en *Leibniz und Europa, VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 18. Bis 23. Juli 1994*, Langenhagen, 1994, pp. 589-595, avance preliminar de la obra *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft bei Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert (Logica nova)*, Berlín, 1997.

[115] Cf. KNEALE & KNEALE, *op. cit.*, pp. 320-321. Alfredo DEAÑO, *Las concepciones de la Lógica*, Madrid, 1980, pp. 46-47 subraya en este contexto la distinción leibniziana entre «verdades de razón» y «verdades de hecho» (*Monadología*, § 33) y la humeana entre *matters of fact* y *relations of ideas* como precedentes de la distinción kantiana entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Desde el punto de vista kantiano, sin embargo, si bien el patrimonio de la lógica formal es la verdad analítica, ella misma no puede dar cuenta de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, asunto que compete exclusivamente a la lógica trascendental como heredera genuina de las cuestiones epistémicas de la modernidad, perfectamente deslindadas por Kant de las cuestiones estrictamente lógicas: «La explicación de la posibilidad de juicios sintéticos es una tarea con la que no tiene absolutamente nada que ver la lógica general, la cual no necesita siquiera conocer el nombre de la misma [cf. texto original: «die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf»]. Esta explicación constituye, sin embargo, el quehacer principal de una lógica trascendental, e incluso el único», cf. *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, [11]1995 ([1]1978), A 154/B 193.

[116] *Lógica o el arte de pensar*, cit. p. 49.

[117] Cf. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, vol. 2, cit., p. 505.

[118] Cf. Risse, *op. cit.*, p. 508.

[119] *Ibid.*, p. 509. Evoquemos en este sentido las lógicas escritas especialmente para mujeres, por ejemplo: Johann Heinrich Samuel FORMAY, *La belle wolffienne*, La Haya, [1]1741-1753; Johanna Charlotte UNZERIN, *Grundriß einer Weltweisheit für das Frauenzimmer*, Halle, [1]1751; Philippinne KNIGGE, *Versuch einer Logic für Frauenzimmer*, Hannover, [1]1789; o para niños y adolescentes: Carl Philipp MORITZ,

jes jansenistas Arnauld y Nicole deciden simplificar la lógica a instancias de un joven interesado en la misma, tras haber apostado que serían capaces de enseñarle en cuatro o cinco días lo que de útil hay en esta ciencia[120]. El resultado de la apuesta fue la redacción de la *Lógica de Port Royal*, que alcanzó una difusión inusitada precisamente al congraciarse con el espíritu de una época[121]. La intención didáctica de la ilustración propicia asimismo el trasvase sistemático de la terminología latina a las lenguas vernáculas, crucial para el apogeo ulterior de la filosofía en Europa, especialmente en el ámbito alemán.

En Alemania, en la época de la ilustración, la lógica se desarrolla sobre el trasfondo de las tendencias consignadas: aristotelismo tradicional y penetración moderada del cartesianismo, sin olvidar la influencia del pietismo, que acentúa el antiformalismo de la lógica[122]. A continuación trazaremos a grandes rasgos una breve semblanza biográfica e intelectual de tres autores: Christian Thomasius, Christian Wolff y George Friedrich Meier, que señalan diferentes hitos en el panorama de la filosofía escolar de la ilustración alemana y permiten vislumbrar algunas de las tendencias convergentes en el *Manual de lecciones de lógica* de Kant.

Thomasius merece nuestra atención como padre de la ilustración alemana a la vez que como exponente de una comprensión psicologista y antropológica de la lógica que, como veremos, deja una nítida huella en la extensa *Introducción* al *Manual* kantiano. Christian Wolff, discípulo de Thomasius en Halle, recaba el mérito de la consolidación de la ilustración en Alemania. El período precrítico de Kant está marcado por la discusión en torno a la universalidad del método matemático que Wolff pretende haber instaurado valiéndose precisamente de una identificación del mismo con las leyes del razonamiento silogístico. Kant tendrá palabras elogiosas para la lógica de Wolff aunque se opone desde muy temprano a este ideal de universalidad, esforzándose por distinguir claramente el método matemático del método genuino de la filosofía consistente en el análisis de los conceptos. La polémica desatada por Wolff en torno al problema del método y su llamada de atención sobre el rigor en las demostraciones contribuirán a lo que podríamos designar metafóricamente como el contagio de la filosofía por el espíritu científi-

Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik, Berlín [1]1786; Peter VILLAUME, *Practische Logik für junge Leute, die nicht studieren wollen*, Berlín-Libau [1]1787.

[120] Cf. *Lógica o el arte de pensar*, cit., pp. 15-16.

[121] RISSE, *Bibliographia Logica*, vol. 1, cit., registra un total de 39 ediciones de la *Lógica de Port Royal* entre 1662 y 1800. En 1666 se traduce al latín, en 1685 al inglés, en 1746 al italiano, en 1759 al castellano. Acerca de la recepción de esta obra en castellano, cf. Eusebius AMORT, *Censura sobre el Arte de Pensar o Lógica admirable de Don Antonio Arnaldo*, Madrid, 1759, cf. RISSE, *op. cit.*, p. 215.

[122] Risse distingue tres orientaciones diferentes en la lógica de la ilustración alemana: la psicológico-jurídica, representada por Christian Thomasius, la matemático-metafísica, representada por Christian Wolff y la gnoseológica representada por Andreas Rüdiger, cf. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., p. 554. Esta última corriente queda excluida del presente estudio introductorio. Kant se opondrá frontalmente a la misma en uno de sus representantes más destacados, Christian August CRUSIUS. Este autor, con obras como *De praecipuis cognoscende veritatis obstaculis comentatio logica*, Leipzig [1]1737; *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden*, Leipzig, [1]1745; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntiss*, Leipzig, [1]1747 es conocido sobre todo por su crítica al principio de razón suficiente. Con respecto a su idea de la lógica, cabe destacar la orientación psicologista de la misma, comprendida en primera instancia como investigación de las facultades intelectuales, así como su punto de partida en la experiencia, cf. RISSE, *op. cit.*, p. 684 y ss. Acerca de Crusius en castellano, cf. el artículo de Concha ROLDÁN PANADERO, *Crusius, un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*, en *Revista de Filosofía*, 3.ª época, 3 (1990), pp. 123-140.

co, que revertirá en la gran interrogante kantiana acerca de la cientificidad de la metafísica.

Por último, George Friedrich Meier, wolffiano menor, representante de la denominada «filosofía popular» de la ilustración, merece atención por tratarse del autor del manual al que Kant recurrió para dictar sus clases. Resulta ser el interlocutor directo en la discusión kantiana de la lógica, imprescindible para comprender cualquiera de los textos de lógica vinculados al aula universitaria (*Lecciones* y *Reflexiones*).

6. Lógica y prudencia: Christian Thomasius (1655-1728)

Thomasius nace en Leipzig en 1655. Su padre, Jakob Thomasius (1622-1684), es un conocido profesor de filosofía de la universidad de esta ciudad[123], entre cuyos discípulos cabe contar a Leibniz. Christian Thomasius cursará estudios de derecho, filosofía, matemáticas, física e historia en Leipzig y en Francfort del Oder[124]. Seguidor de Grotius y Pufendorf, su fama se debe fundamentalmente a sus contribuciones al derecho natural[125]. Enemigo declarado de las abstracciones inútiles, cultiva una filosofía eminentemente volcada a la vida práctica. Mantiene en general una actitud antiespeculativa y antimetafísica, acompañada por momentos de fuertes impulsos religiosos[126]. Se le considera como el promotor inicial de la ilustración en Alemania. Su proyecto de renovación espiritual y cultural ha sido calificado como la segunda reforma alemana, o como la versión mundana de la reforma de Lutero[127]. Este proyecto se puede resumir en la lucha por la emancipación a través de un proceso de purificación[128] consistente en la liberación de los prejuicios que obstaculizan la búsqueda de la verdad por parte del entendimiento, y en la liberación de los impulsos del propio carácter y de los afectos que sojuzgan a la voluntad e impiden el progreso moral[129]. La ilustración comienza con uno mismo, es en primera instancia *Selbstaufklärung*[130], una suerte de introspección psicológica con finalidad terapéutica: la depuración de la propia racionalidad. La filosofía de Tho-

[123] Cf. artículo: *Thomasius, Jakob*, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 38, Leipzig, 1894, pp. 107-112.

[124] Acerca de la vida y la obra de Thomasius también WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit., pp. 19-61.

[125] THOMASIUS, *Institutiones jurisprudentiae divinae*, Francfort y Leipzig [1]1688; *Fundamenta iuris naturae et gentium*, Halle y Leipzig, [1]1705 (en castellano: *Fundamentos del derecho natural y de gentes*, traducción y notas de Salvador Rus Rufino y María Asunción Sánchez Manzano, estudio preliminar de Juan José Gil Cremadas, pp. IX-XLIV, Madrid, 1994).

[126] Acerca de la fase místico-pietista de Thomasius, especialmente aguda en el último lustro del siglo XVII y acerca de su posterior distanciamiento de la misma, cf. WUNDT, *op. cit.*, pp. 50-53. También Liselotte NEISSER, *Christian Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus*, Heidelberg, 1928.

[127] Cf. Werner SCHNEIDERS, *Leibniz-Thomasius-Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*, en *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17.-22. Juli 1972*, vol. 1, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. XII, Wiesbaden 1973, p. 110 y ss.

[128] Thomasius, con el lenguaje llano y expresivo que lo caracteriza, habla de «hacer limpieza» (*säubern, aufräumen*) en las cabezas, cf. SCHNEIDERS, *op. cit.*, nota 12, p. 119.

[129] Cf. *ibid.*, pp. 112-113.

[130] Cf. *ibid.*, p. 113. En otra ocasión Schneiders se refiere a la concepción de Thomasius como «*Personenaufklärung*», cf. SCHNEIDERS, *Nicht plump, nicht säuisch, nicht sauertöpfisch. Zu Thomasius'Idee einer Philosophie für alle*, en *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, Werner Schneiders y Martin Fontius (eds.), Berlín 1971, p. 12.

masius apela de este modo a una renovación moral individual como condición de toda ilustración[131].

La repercusión histórica de Thomasius ha sido quizá mayor merced a sus actitudes radicales como jurista y profesor universitario que en virtud del interés teórico de sus escritos. Tras un período de estudios y formación que incluye un viaje a Holanda en 1679, regresa a Leipzig, donde ejerce como abogado e imparte cursos de derecho y de filosofía en la universidad. En 1685 publica sus *Disertaciones sobre la bigamia*[132], en las que sostiene que ésta no puede ser censurada tomando como punto de partida el derecho natural. El escándalo suscitado entre las autoridades religiosas pietistas desembocará en 1690 en su expulsión de la universidad. Se convierte en el primer «mártir de la ilustración»[133]. De Leipzig se traslada a Halle, donde realiza gestiones que conducirán a la fundación de la universidad de esta ciudad, cuyo destino será convertirse en uno de los focos de la ilustración en Alemania[134].

Como profesor de futuros juristas, Thomasius considera que la universidad, distante del mundo, ofrece una formación insuficiente. En la época de las monarquías absolutas esta institución compite en su tarea formativa, no sólo con la iglesia, sino también con la corte[135]. Los alumnos de Thomasius, estudiantes de derecho, procedían en su mayoría de la aristocracia. Thomasius teme que la universidad no esté a la altura de las exigencias de este grupo y decide rehabilitarla a través de un acercamiento de la misma al mundo[136] o, a la inversa, se propone hacer llegar el mundo a la universidad[137]. Elabora una filosofía cortesana contrapuesta a todo escolasticismo[138]. El objetivo de sus cursos es convertir a los estudiantes en personas, además de eruditas, cultivadas y sagaces. Thomasius censura la torpeza en los modales y en el trato social, propia de quien vive de espaldas al mundo. Detesta la pedantería escolar, que se refugia en una terminología inextricable y en ocasiones superflua. Signo de la buena filosofía es su comunicabilidad.

El esfuerzo por aproximar mundo y universidad se hace patente también en la adopción de la lengua alemana frente a la latina. Thomasius establece un hito histórico al hacer público el primer programa de lecciones universitarias en alemán, conocido como *Discurso acerca de la imitación de los franceses*[139]. El título alude a la moda vigente entonces de imitar la vida cortesana de los franceses. El cortesano ideal, representado en la literatura francesa de la época, ha de ser un hombre honesto, sabio, un *bel esprit*, un hombre de buen gusto y galante[140]. Con el fin de instruir a los estudiantes en estos aspectos, Thomasius recurre a la obra del jesuita español Baltasar Gracián: *Oráculo Manual y Arte de Prudencia* (Calatayud, 1647)[141].

Dos años después, en 1689, anuncia un nuevo curso destinado por igual a la formación mundana y académica de los estudiantes[142]. La filosofía cortesana adop-

---

[131] El programa de ilustración thomasiano concierne en primera instancia a su propia evolución personal, cf. por ejemplo *Nachdrückliche und scharfe Lektion an sich selbst*, de 1694, en *Kleine Teutsche Schriften*, Halle, [1]1701, reimpresa en *Christian Thomasius, Ausgewählte Werke*, vol. 22, Werner Schneiders (ed.), Hildesheim-Zurich-Nueva York 1994. Con motivo de la inauguración del curso académico, Thomasius realiza una especie de examen de conciencia y confesión pública de los defectos de su carácter.

[132] Cf. *ibid*. El 12 de noviembre de 1685 Thomasius da a conocer la disertación *De Crimine Bigamiae* y un mes después, el 12 de diciembre de 1685, *De Praescriptione Bigamiae*, publicadas conjuntamente en Leipzig en 1685, cf. Rolf LIEBERWIRTH, *Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk*, Weimar, 1955, pp. 14-15.

[133] Cf. SCHNEIDERS, *Thomasius politicus. Einige Bemerkungen über Staatskunst und Privatpolitik in der aufklärerischen Klugheitslehre*, en *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, p. 91.

[134] Cf. *ibid*., pp. 92-94. Como indica Schneiders, la Universidad de Halle no era al principio ni más ni menos que el propio Thomasius, junto con un grupo de unos cincuenta estudiantes que éste consiguió atraer hasta allí. No disponían de edificio y la liberalidad académica de Thomasius tampoco era bien vista por las autoridades religiosas de Halle. Finalmente, el progresivo incremento del número de estudiantes obligó al ayuntamiento a dotar de un edificio a la universidad: una sala destinada a la vez a las reuniones de los tratantes de ganado y a las representaciones teatrales de grupos de cómicos itinerantes, cf. SCHNEIDERS, *op. cit*., p. 92. La significación de la universidad de Halle como centro de la ilustración alemana se pone de manifiesto dando un simple repaso a la sucesión de figuras que ocuparon cátedras en la misma: Christian Thomasius, Christian Wolff, George Friedrich Meier; el propio Kant es llamado por Zedlitz, ministro de Federico el Grande, a ocupar la cátedra de Meier tras el fallecimiento de éste en 1777, cf. *infra* nota 206.

[135] Acerca de la corte como centro de cultura y poder y sobre el desprestigio de la universidad en la época de las monarquías absolutas, cf. SCHNEIDERS, prólogo a su edición de THOMASIUS, *Introductio ad philosophiam aulicam*, en *Christian Thomasius, Ausgewählte Werke*, vol. 1, Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1993, pp. V y IX.

[136] En palabras de SCHNEIDERS, *Nicht plump*, cit., p. 13, Thomasius rompe con el escolasticismo para crear «una *basic philosophy* para la clase política de su tiempo».

[137] Acerca de la costumbre de Thomasius de acudir a la universidad en carroza y vestido de caballero a la moda francesa, provocando así la irritación de sus modestos colegas, cf. SCHNEIDERS, *Nicht plump*, cit., p., 12 y p. 18.

[138] Este espíritu de reivindicación de una formación para el mundo frente a la insuficiencia de una mera formación escolar doctrinal pervive en la distinción kantiana entre filosofía en su acepción mundana y filosofía en su acepción escolar, de la que nos ocuparemos más adelante, pues constituye uno de los capítulos más interesantes del *Manual de lecciones de lógica*, cf. *infra* p. 91 y ss.

[139] La novedad de Thomasius consiste en editar por primera vez un programa de lecciones universitarias en alemán. El primero en utilizar la lengua alemana en la universidad fue, sin embargo, Theophrastus Bombast von Hohenheim (Paracelso) en sus cursos de medicina y cirugía, en Basilea, aproximadamente desde 1526, cf. Richard HODERMANN, *Universitätsvorlesungen in deutscher Sprache um die Wende des 17. Jahrhunderts*, Tesis Doctoral, Univ. Jena, Friedrichroda 1891, p. 8, p. 12 y ss. La obra de THOMASIUS *Discours, welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle? Ein Collegium über des Gratians Grund-Regeln, vernünfftig, klug und artig zu leben*, dada a conocer al público como anuncio de lecciones universitarias en Leipzig en 1687, fue editada por primera vez junto con otros opúsculos del autor en la compilación *Kleine Teutsche Schriften*, cit.

[140] Thomasius extrae los rasgos de este ideal de autores como Faret, Bouhours, mademoiselle Scudery y el Abbé de Gerard, *op. cit*., p. 10 y ss. Acerca de las cualidades cortesanas del filósofo, que se oponen a la pedantería escolar, cf. SCHNEIDERS, *Nicht plump*, cit., p. 12 y ss. Por lo que respecta al ideal thomasiano de filósofo en relación con la literatura cortesana francesa, cf. Helmut HOLZHEY, *Initiiert Thomasius einen neuen Philosophenhypus?*, en *Christian Thomasius: 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung; mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur*, Werner Schneiders (ed.), Hamburgo, 1989, pp. 37-51.

[141] Thomasius considera el *Oráculo Manual* especialmente idóneo como introducción a los ideales del buen gusto, el *bel esprit* y la galantería. Por tratarse de la feliz coincidencia de que la primera lección universitaria anunciada en lengua alemana verse sobre un clásico de la lengua castellana, tal vez no esté de más un breve excurso acerca de las motivaciones de Thomasius. El *Oráculo Manual* experimentó una intensa recepción en la literatura cortesana. En su programa de lecciones, Thomasius alude a la traducción de esta obra al francés, realizada por Ammelot de la Houssaie en 1684, que lleva por título *L'homme de cour*. En el año 1686 el también jurista de Leipzig Johann Leonhard Sauter edita una versión alemana a partir de la francesa de Amelot con el título *L'homme de cour. Oder Balthasar Gracians Vollkommener Statts- und Weltweise* (Leipzig 1686), reeditada al año siguiente como *L'homme de cour oder der heutige politische Welt und Staatsweise* (Leipzig 1687). Teniendo en cuenta que Thomasius anuncia su lección en 1687 y que las ediciones de Sauter salen a la luz en fechas muy próximas en la misma ciudad de Leipzig, todo parece indicar que Thomasius se inclina por Gracián por tratarse en aquel momento y en aquel lugar de un autor de moda. Acerca del episodio Thomasius-Gracián y de los demás avatares de la primera recepción de Gracián en la literatura alemana, cf. el excelente trabajo de Knut FORSSMANN, *Baltasar Gracián und die Deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*, Tesis doctoral, Maguncia, 1976, Barcelona, 1977.

[142] Se trata del anuncio de lecciones titulado *Christian Thomas eröffnet der studierenden Jugend einen Vorschlag, wie er einen jungen Menschen, der sich ernstlich fürgesetzt, Gott und die Welt dermahleins in vita civili rechtschaffen zu dienen, und als ein honnet und galant homme zu leben hin-*

ta en este escrito la forma sistemática de una doctrina del decoro como parte de la filosofía práctica thomasiana[143]. Pero el programa de formación para la vida mundana no queda restringido al ámbito de la filosofía práctica, sino que, por sorprendente que pueda parecer, se extiende también a la lógica. La primera lógica de Thomasius, tanto en la versión latina como en la alemana, recibe la denominación de *Introducción a la filosofía cortesana*[144]. Es una lógica práctica que se define por el concepto de *prudentia* y no por el de *scientia*. El concepto de prudencia (en alemán, *Klugheit*), que juega un papel decisivo en toda la filosofía de Thomasius[145], se identifica en el terreno de la lógica con el ejercicio de la racionalidad teórica y práctica. La lógica es «la prudencia de pensar y de juzgar racionalmente [...] para orientar nuestros pensamientos hacia el objetivo de la verdad y su obtención, tanto en lo concerniente a las cosas naturales como a las morales, y a la vez de participarla a otros, de hacerse cargo de los pensamientos de los demás y de compararlos con los nuestros, y lo mismo con habilidad, justicia y provecho»[146].

Risse describe la lógica de Thomasius como «jurídico-psicológica». Se manifiesta en efecto como deudora de una comprensión de la racionalidad derivada de la práctica jurídica, que persigue un acuerdo final entre las partes en litigio. La meta de la lógica es la verdad, pero no una verdad cognoscitiva, sino una verdad que culmina un proceso de comunicación en el que es tan importante poder participar a los demás los pensamientos propios, como ser capaz de situarse en el punto de vista ajeno para comprender los pensamientos de los otros. La noción thomasiana de verdad expresa una especie de deber jurídico-moral de acatar aquello que en el diálogo se reconoce como verdadero, unido a la obligación de refutar lo que se reconozca como falso y de dar a conocer finalmente la verdad[147]. El objetivo final es la conciliación racional. La fuente de todos los errores reside en los prejuicios: «opiniones falsas que nos alejan del conocimiento de la verdad convenciéndose el hombre de que son verdaderas sin ninguna razón»[148]. Es necesaria una investigación de la naturaleza humana que ponga de manifiesto cuáles son estos prejuicios. El método de esta investigación consiste en la introspección u «observación minuciosa»[149].

Los prejuicios fundamentales, de los que brotan los demás, y a la vez los más universales, es decir, presentes en las mentes de todos los hombres, son el prejuicio de la autoridad y el de la precipitación en el juzgar. El primero procede de un amor irracional a los demás unido al miedo a que nos ocurra algo malo. El segundo procede del amor irracional a nosotros mismos unido a la pereza y a la indolencia[150]. Si se desea acceder a la verdad es preciso liberarse de tales prejuicios, lo mismo que si se desea acceder a la felicidad en el orden moral[151].

La teoría de los prejuicios constituye un tema genuino de la lógica de la ilustración a partir de Thomasius[152]. No se trata tanto de luchar contra los prejuicios en la mente ajena, como de descubrir y erradicar los propios[153]. El *Manual de lecciones de lógica* de Kant y el resto de las *Lecciones* conservadas nos ofrecen un exponente paradigmático de esta tradición[154]. Las tendencias de la lógica ilustrada cuyo ideal, alejado de todo formalismo, aspira mediante investigaciones de tipo psicológico y antropológico a la depuración o catarsis de la racionalidad, hallan aquí una de sus expresiones más logradas. Kant resume este ideal en la *Crítica del Juicio* al definir la ilustración precisamente como «liberación de los prejuicios»[155].

La lógica thomasiana, de conformidad con el mencionado antiformalismo, considera la silogística como una tortura para las mentes estudiantiles y reduce su exposición a lo mínimo imprescindible: «Lo que deseo con respecto a la lógica y a las restantes disciplinas vinculadas al raciocinio ya lo he tratado suficientemente en mi *Introductio ad philosophiam aulicam*, a partir de la cual quiero presentar en el futuro a mis oyentes, con la mayor brevedad, unas cuantas reglas fundamentales para el razonamiento y mostrar a continuación cómo se pueden reconocer con claridad y con un esfuerzo mínimo las tonterías con las que se macera a la juventud mediante la lógica común y cómo se puede comprender adecuadamente el resto de lo poco bueno que se expone en la silogística y que tiene una utilidad»[156].

---

nen drei Jahre Frist in der Philosophie und singulis Jurisprudentiae partibus zu informieren gesonnen sey, Leipzig, 1689, recogido en *Kleine Teutschen Schriften*, cit., pp. 233-270.

[143] Cf. *op. cit.*, p. 257 y ss. La doctrina del decoro ofrece el marco para el tratamiento del gusto y de las costumbres cortesanas, cf. *Summarischer Entwurf der Grundlehren, die einem Studioso Juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig sind*, Halle, [1]1699, reimpreso en Aalen, 1979, p. 113 y ss.: «Cap. XVI. De la ciencia de vivir decentemente o de las costumbres honorables y cortesanas». Cf. también *Fundamenta juris naturae et gentium*, Halle y Leipzig, [4]1718 ([1]1705), reimpreso en Aalen, 1963, Liber I, Cap. VI, p. 164 y ss. Acerca del lugar sistemático de la doctrina del decoro en Thomasius, cf. Schneiders, *Der Verlust der guten Sitte*, en *Studia philosophica*, 44 (1985), pp. 61-77.

[144] Cf. *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi* (Leipzig, [1]1688), en *Kleine Teutsche Schriften*, cit. También la versión alemana, posterior y no exactamente idéntica a la anterior *Einleitung zur Hof-Philosophie* (Halle [1]1710), reimpresa en *Christian Thomasius, Ausgewählte Werke*, cit., vol. 2, Hildesheim 1994. Otros tratados de lógica de Thomasius: *Einleitung zu der Vernunftlehre* (Halle [1]1691) y *Ausübung der Vernunftlehre* (Halle [1]1691), traducidas poco después al latín como *Introductio in logicam* y *Praxis logicae* (editadas ambas por primera vez en Francfort y Leipzig, 1694).

[145] Schneiders ofrece un repaso de los principales aspectos del tratamiento de la prudencia en la obra de Thomasius en su artículo *Thomasius politicus*, cit., p. 94 y ss. Los dos aspectos fundamentales de la doctrina thomasiana de la prudencia se refieren a la orientación de la vida privada y a la prudencia política, cf. *Kurtzer Entwurft der politischen Klugheit*, Francfort, [1]1707. María Luisa P. Cavana presenta un capítulo de esta obra en su útil antología *Christian Thomasius. De los prejuicios y otros escritos* (Col. *excerpta philosophica*, 11), Madrid, 1994; traduce, sin embargo, «Klugheit» como «buen sentido», y «politische Klugheit» como «inteligencia política», desvirtuando el sentido del término «prudencia» tan importante en la filosofía práctica (tanto en la ética como en la política) de los siglos XVII y XVIII.

[146] Cf. Thomasius, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, cit., pp. 118-119.

[147] Cf. Risse, *op. cit.*, p. 558.

[148] Se ha consultado, sin seguirla literalmente, la traducción de María Luisa P. Cavana, *De praejudiciis o de los prejuicios*, Cap. 13 de la *Introducción a la lógica* (*Einleitung zur Vernunftlehre*, [1]1691), recogida en la antología *Christian Thomasius, De los prejuicios y otros escritos*, cit., p. 30. La doctrina de los prejuicios es un elemento esencial de la filosofía thomasiana, presente ya en la primera versión de la lógica, *Introductio ad philosophiam aulicam*, cit., cap. VI: «De praejudiciis veritatis inquisitionem impedientibus, eorumque extirpatione...»

[149] Cf. Thomasius, *De praejudiciis*, cit., pp. 21-22.

[150] Cf. *ibid.*, p. 31 y ss.

[151] Cf. *De las causas de la infelicidad general* (capítulo primero de la obra *Práctica de la doctrina moral* (*Ausübung der Sittenlehre*, [1]1696), traducido en *Christian Thomasius, De praejudiciis*, cit., pp. 35-54, aquí p. 43, p. 47 y ss.

[152] También Meier trata esta temática en la lógica, cf. *Vernunftlehre*, cit., §§ 200-206, pp. 271-287 y *Auszug aus der Vernunftlehre*, cit., §§ 168-174, AA XVI 396-430, dedicándole posteriormente un tratado aparte: *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechtes*, Halle, [1]1766. Acerca de la teoría de los prejuicios en la ilustración, cf. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1983.

[153] Cf. Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, cit., p. 24.

[154] La sección consagrada a los prejuicios es mucho más extensa y rica en contenido en las lecciones tempranas, especialmente en la *Lógica Blomberg* (AA XXIV.1 161-194), que en las tardías o en el propio *Manual* editado por Jäsche.

[155] Cf. *Crítica del Juicio*, B 158-159.

[156] Thomasius, anuncio de lecciones de 1689, *Vorschlag...*, cit., p. 242.

7. Lógica y *mathesis*: Christian Wolff (1679-1754)

Nacido en Breslau (Silesia), estudia primero en Jena y luego en Leipzig física, matemáticas, filosofía moral, teología, astronomía y derecho. A partir de 1705 mantiene una intensa correspondencia con Leibniz hasta la muerte de éste en 1716. Después de haber ejercido como docente universitario en Leipzig, pasa a ocupar la cátedra de matemáticas y ciencia natural en Halle a finales de 1706, donde enseña, además de matemáticas puras y aplicadas, física y filosofía, especialmente lógica y metafísica. En 1723, la oposición de los teólogos pietistas, en particular de Joachim Lange, provoca su expulsión de Halle. Debe abandonar el territorio de Prusia en un plazo de cuarenta y ocho horas so pena de muerte[157]. Se traslada a Marburgo, la fama le acompaña tras el episodio de Halle. Su filosofía despierta el interés de los eruditos en toda Europa, incluso entre los jesuitas. Recibe invitaciones de varias universidades y academias, pero Wolff permanecerá en su exilio marburguense dedicado a la enseñanza y a la elaboración de su sistema. En 1740 muere Federico I. Su sucesor Federico II –Federico el Grande de Prusia– pide a Wolff que regrese a Halle, éste acepta, siendo recibido con todos los honores bajo la aclamación de profesores y estudiantes.

Siguiendo el impulso inicial de Thomasius, Wolff escribirá su obra en alemán contribuyendo decisivamente a la consolidación de este idioma como lengua filosófica[158]. Como profesor universitario no participa de la actitud rupturista de Thomasius, y, sin embargo, dotado de excepcionales cualidades pedagógicas, ejercerá desde el aula una enorme influencia[159]. Sus escritos gozaron de gran difusión. A partir de 1728 adopta la lengua latina con el fin de darse a conocer también fuera de Alemania y convertirse, parafraseando a Schneiders, en el preceptor universal del

[157] La facultad de teología de Halle, dominada por representantes del pietismo, mantenía reservas respecto a la filosofía wolffiana merced sobre todo a las posibles consecuencias de la teoría de la armonía preestablecida. Sobre Wolff se cierne la sospecha de determinismo, con la consiguiente negación de la libertad humana, la gracia divina y los milagros. Los ánimos se enardecen cuando Wolff logra una cátedra extraordinaria para su discípulo Thümming, en contra de los intereses de la propia facultad, que intentaba favorecer al hijo de Joachim Lange. Finalmente el conflicto estalla cuando Wolff hace público su *Discurso acerca de la filosofía práctica de los chinos* (*De sinorum philosophia practica*) en 1721, en el que equipara la filosofía moral confucionista a la desarrollada por él mismo, sosteniendo que, con independencia de la intervención de la gracia de otras divinidades, el ser humano puede alcanzar la felicidad sin el auxilio de la revelación. Los sectores pietistas hacen valer su influencia en círculos cercanos a Federico I, argumentando que, según la filosofía wolffiana, aquellos soldados que desertasen, al hacerlo siguiendo las leyes de la armonía preestablecida, estarían libres de culpa. El monarca reacciona de un modo drástico y, sin recurrir siquiera al consejo de sus ministros, decreta el 8 de noviembre de 1728 la expulsión de Wolff del territorio de Prusia. Thümming debe abandonar también su cátedra, que pasa a ocupar el hijo de Lange. En Königsberg es destituido también el wolffiano Fischer, cf. artículo: *Wolff, Christian*, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 44, Leipzig 1898, pp. 12-28, aquí pp. 14-15.

[158] Si bien el impulso de Thomasius fue decisivo para la irrupción del alemán como lengua filosófica, es preciso señalar que este autor rehúye la elaboración de un vocabulario filosófico en alemán. Los términos técnicos aparecen en sus textos con frecuencia en latín o en francés o son versiones germanizadas de palabras latinas. Será Wolff quien realice el primer gran esfuerzo verdaderamente consecuente de cara a la creación de una lengua filosófica en alemán, cf. Heinrich P. Delfosse, Berthold Kramer, Elfriede Reinhardt, *Wolff-Index. Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs «Deutscher Logik»*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, *Introducción*, p. XIII.

[159] Cf. Wundt, *op. cit.*, pp. 148-149; Notker Hammerstein, *Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert*, en *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, Werner Schneiders (ed.), Hamburgo 1983, pp. 266-276, aquí pp. 266-267.

género humano[160]. El conjunto de la obra alemana de Wolff contiene ya la elaboración completa de su sistema. Dirigida a los estudiantes, presenta un estilo sencillo y un carácter más bien introductorio. La obra latina se dirige por el contrario a un público erudito y posee un carácter más articulado, completo y concluyente que la obra alemana[161].

Wolff comienza a dictar lecciones de lógica en 1709. A partir de los materiales elaborados para las mismas publicará en 1713 su *Lógica alemana*: *Pensamientos racionales acerca de las fuerzas del entendimiento humano y de su uso correcto en el conocimiento de la verdad*. En 1728 aparece la versión latina *Philosophia rationalis sive logica*, precedida de un largo *Discurso preliminar acerca de la filosofía en general*[162]. La *Lógica latina* está dividida en dos partes: lógica teorética y lógica práctica. La versión alemana no presenta externamente esta división, pero el tratamiento de los temas se adecua a la misma. En la parte correspondiente a la lógica teorética, Wolff aborda las doctrinas tradicionales de las tres *operationes mentis*: el concepto, el juicio y el raciocinio. La parte práctica examina la aplicación de los mencionados elementos al descubrimiento de la verdad. Se incluye aquí la exposición del método científico, que Wolff identifica con el método matemático.

Según sus propias declaraciones en el prólogo a la primera edición de la *Lógica alemana*, este tratado tiene su fuente en el estudio de escritos de matemáticas así como en las propias reflexiones e investigaciones acerca del uso de las fuerzas del entendimiento humano[163]. Wolff reconoce la influencia de Leibniz, en particular de su breve escrito de 1684 *Meditaciones acerca del conocimiento, la verdad y las ideas*[164]. Históricamente la lógica de Wolff supone una reacción contra el antiformalismo de Thomasius[165]. Recupera con fuerza doctrinas del aristotelismo tradicional, como por ejemplo la silogística, y comparte a la vez la gran ambición de la filosofía moderna: la búsqueda de un método universal de conocimiento.

El horizonte de la ilustración es, tanto para Thomasius como para Wolff, el progreso y el perfeccionamiento del género humano. Pero lo que Thomasius entendía en primera línea como un compromiso personal cuyo objetivo era la purificación de la propia razón, Wolff lo entenderá como un compromiso con la verdad científica. Se trata de promover el conocimiento riguroso en aras del progreso y de la felicidad generales.

[160] Cf. Schneiders, *Leibniz-Thomasius-Wolff*, cit., p. 114.

[161] Cf. Hans Werner Arndt, *Introducción* a *Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* [= *Lógica alemana*], Halle ([14]1754) ([1]1713) en WW, apdo. I, vol. 1, Hildesheim, 1965, p. 8.

[162] Wolff, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vita aptata. Praemittur discursus praeliminaris de philosophia in genere* [= *Logica latina*], Francfort del Meno-Leipzig, [5]1740 ([1]1728), reimpreso en WW, Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1983.

[163] Cf. Wolff, *Lógica alemana*, cit., p. 107.

[164] Cf. *ibid.*, p. 109. Cf. Leibniz, *Meditationes de cognitione veritate et ideis*, en *Die philosophische Schriften*, vol. IV, Carl Immanuel Gerhardt (ed.), Berlín [1]1880, reimpresión Hildesheim 1960, pp. 422-426 (traducción al castellano de Ezequiel de Olaso, en *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires 1982, pp. 271-278).

[165] Como indica Arndt, *op. cit.*, pp. 49-50 probablemente no se hayan escrito en todo el siglo XVIII dos lógicas tan diferentes como la de Thomasius y la de Wolff. Thomasius, después de haber favorecido el acceso de Wolff a la cátedra de Halle, llegará a considerar que la filosofía wolffiana supone un regreso lamentable a la escolástica tradicional; cf. Schneiders, *Thomasius politicus*, cit. p. 93. Acerca de las diferencias entre Thomasius y Wolff, cf. Schneiders, *Leibniz-Thomasius-Wolff*, cit., pp. 113-114.

La matemática ofrece el modelo de ciencia perfectamente demostrada, en la que intervienen exclusivamente conceptos claros y distintos. La expresiones «*methodo mathematica*», «*methodo scientifica*» o «*methodo philosophica*», que aparecen con frecuencia en los títulos de sus obras, son sinónimos para designar lo que Wolff considera como el método universal del conocimiento[166], cuyas reglas aparecen enunciadas en repetidas ocasiones:

«1. No utilizar nunca una expresión que no haya sido explicada previamente [...] 2. No dar por buena una proposición ni utilizarla como prueba para otras si ella misma no ha sido probada previamente [...] 3. Relacionar continuamente las explicaciones y las proposiciones unas con otras»[167].

Si bien en sus primeras obras[168] Wolff comparte el desprecio por la silogística característico de su época como un método incapaz de conducir al descubrimiento de nuevas verdades, más adelante, en parte gracias a la influencia de Leibniz, se percatará de que la lógica no puede ser sustituida por la matemática. Al contrario, las demostraciones matemáticas son susceptibles de ser reconducidas a principios silogísticos[169]. Ya en los *Principios de todas las ciencias matemáticas* de 1710 se expone la inferencia silogística como la forma básica de la demostración matemática[170], aunque la unificación sistemática de la lógica y el método matemático no constituirá un objetivo primordial hasta la *Lógica alemana* de 1713[171]. La intención de Wolff es agrupar todo el conjunto del saber en un sistema concatenado lógicamente, utilizando como instrumento básico el silogismo[172]. Recurre a una silogística simplificada: todas las figuras pueden reducirse a la primera[173]. Ésta, en sus cuatro modos, constituye el *ars demostrandi* y el *ars inveniendi* universales, es decir, permite demostrar y descubrir cualquier tipo de verdad[174]. El método matemático es exportable a otras disciplinas en la medida en que las verdades contenidas en las mismas pueden adoptar la forma de silogismos, los cuales, por otra parte, cumplen la función de detectar errores en la argumentación[175].

---

166 Cf. *ibid.*, p. 88.

167 Citado siguiendo la traducción de Cavana, *op. cit.*, p. 21. Cf. Wolff, *Ausführliche Nachricht des Autoris von seinen eigenen Schriften, die er in teutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Weitweisheit ans Licht gestellet*, Francfort, 1726, en WW, apdo. 1, vol. 9, pp. 52-53.

168 Su disertación de enero de 1703, *Philosophia practica universalis methodo mathematica conscripta*, constituye el primer intento wolffiano de aplicar el método matemático fuera del dominio de las matemáticas. Le siguen algunas disertaciones académicas de temas de matemática pura y aplicada que contienen abundantes reflexiones acerca del método; por ejemplo, la disertación de octubre de 1703 sobre las ruedas dentadas *Dissertatio prior de rotis dentatis*, o la disertación de diciembre de 1704 sobre el algoritmo infinitesimal diferencial *Dissertatio algebraica de algoritmo infinitesimali differentiali*, todas ellas incluidas en la compilación *Meletemata mathematico-philosophica*, Halle [1]1755, reimpresa en WW, apdo. II, vol. 35, Hildesheim-Nueva York, 1974, cf. Arndt, *op. cit.*, pp. 12-16.

169 Cf. *ibid.*, p. 20; cf. Risse, *op. cit.*, p. 583.

170 Cf. Wolff, *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Halle, [1]1710, cf. Arndt, op. cit, p. 21.

171 Cf. Wolff, *Lógica alemana*, cit., pp. 106-107. Acerca de las relaciones entre el método matemático y la lógica en Wolff, cf. Hans Jürgen Engfer, *Philosophie als Analisis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 219-263.

172 Acerca del ideal wolffiano de sistema y de la discusión kantiana del mismo cf. Hinske, *La ciencia y sus fines. Nueva formulación kantiana de la idea de sistema*, en Agora 11/2 (1992), pp. 121-134.

173 Cf. Wolff, *Lógica alemana*, cit., cap. 4, § 14, pp. 168-169.

174 Cf. *ibid.*, cap. 4, § 20, p. 171.

175 Cf. *ibid.*, cap. 4, § 22, p. 173.

Además de a la silogística Wolff concede especial importancia a la doctrina del concepto[176], estrechamente vinculada al método matemático. Tal como enuncia en el prólogo a la segunda edición de la *Lógica alemana*, «el primer capítulo acerca de los conceptos y el cuarto acerca de las inferencias son los más importantes, pues allá donde se desean conocimientos rigurosos todo viene a depender principalmente de conceptos distintos y demostraciones correctas»[177]. Wolff desarrolla ampliamente la clasificación de los conceptos derivada del criterio de verdad cartesiano en oscuros, claros, confusos, distintos, que Leibniz discute en las *Meditationes* de 1684[178]. Añade por su parte algunas gradaciones en el análisis del concepto, como la completud y la adecuación[179] y, adoptando un punto de vista pragmático, señala que sólo es preciso proseguir dicho análisis hasta el grado suficiente para nuestros propósitos[180]. En el capítulo tercero, Wolff distingue el juicio de la proposición (*Satz*) como expresión lingüística del mismo[181]. Las proposiciones intervienen como premisas en los silogismos. En consonancia con la aplicación del método matemático, Wolff las clasifica en axiomas, postulados, teoremas y problemas[182] y pueden derivar o bien de la experiencia[183] o bien de las definiciones[184].

Todas las proposiciones incluidas en el sistema universal del saber han de estar perfectamente demostradas. La interconexión de las proposiciones no procede del nexo causal real entre las cosas, sino de la relación de fundamentación y demostración entre unas proposiciones y otras. El edificio del saber se construye así a partir de la razón, que interviene en la concatenación silogística de las proposiciones.

La lógica se fundamenta por una parte en la ontología y por otra en la psicología[185]. La argumentación wolffiana, muy simple, se puede reconstruir en los siguientes pasos: el concepto (*Begriff, notio*) es una representación de la cosa misma: «Llamo concepto a cada representación de una cosa en nuestros pensamientos»[186]. La ontología explica lo que son las cosas y la psicología explica nuestra facultad de representar. La cien-

---

176 Cf. *ibid.*, cap. 1, §§ 9-25, pp. 126-136.

177 Cf. *ibid.*, *prólogo* a la segunda edición, p. 110.

178 Sobre la recepción de esta obra de Leibniz por parte de Wolff y su incidencia en la filosofía escolar de la ilustración alemana hasta Kant cf. María Jesús Vázquez Lobeiras, *Bewußtsein, Logik und Erkenntnis bei Leibniz und Kant. Ein Kapitel aus der Rezeptionsgeschichte der Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en *Leibniz und Europa, VI Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover, 18. bis 23. Juli 1994, Vorträge I. Teil*, Langenhagen 1994, pp. 778-784. Se debe hablar en realidad de una doble recepción wolffiana de este escrito, primero en el ámbito de la lógica y más adelante en el ámbito de la psicología empírica; así lo pone de manifiesto el rico y detallado estudio de Clemens Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, pp. 139-150.

179 Cf. Wolff, *op. cit.*, cap. 1, §§ 15-17, pp. 129-132.

180 Cf. *ibid.*, cap. 1, § 18, pp. 131-132.

181 Cf. *ibid.*, cap. 3, § 3, p. 157.

182 Cf. *ibid.*, cap. 3, §§ 13-15, pp. 161-162.

183 Cf. *ibid.*, cap. 3, § 11, p. 161 y todo el cap. 5, §§ 1-15, pp. 181-189. Para Wolff no supone ningún problema la inclusión de proposiciones derivadas de la experiencia en su sistema de silogismos concatenados. He aquí uno de los aspectos más curiosos –tal vez más incoherentes– de su planteamiento, y lo que finalmente tiene como consecuencia que el método matemático se quede en poco más que una estrategia expositiva, muy lejos de ser capaz de proporcionar una justificación del conocimiento unificado a partir de principios, tal como pretendía Wolff.

184 Cf. *ibid.*, cap. 3, § 11, p. 161 y todo el cap. 6, §§ 1-14, pp. 190-199.

185 La fundamentación ontológica y psicológica de la lógica aparece formulada explícitamente en la *Lógica latina*, cit., § 89, p. 39: «Quodsi in Logica omnia demostranda, petenda sunt principia ex Ontologia atque Psychologia.»

186 Cf. Wolff, *op. cit.*, cap. 1, § 4, p. 123.

cia de las cosas y la ciencia del representar se erigen así en pilares de la lógica, cuyo punto de partida es el concepto.

En la parte práctica de su lógica Wolff se ocupa de la ciencia, la creencia, la opinión y el error, acerca de la manera de juzgar los escritos, acerca del arte de convencer, de contradecir y de disputar.

La lógica de Wolff, especialmente la alemana, ejerció una enorme influencia en su época. Todavía en vida del autor llega a reeditarse en catorce ocasiones[187]. Durante la primera mitad del siglo XVIII constituyó el modelo para la enseñanza universitaria de esta disciplina[188]. Kant le dedica reiteradamente sus alabanzas, así, en la breve historia de la lógica contenida en la *Lógica Jäsche*: «La lógica general de Wolff es la mejor que tenemos»[189]. El pasaje más famoso, que expresa el reconocimiento de Kant a la obra filosófica de Wolff, se contiene en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

«Así pues, para llevar a cabo el plan que la crítica impone, es decir, para el futuro sistema de metafísica, tenemos que seguir el que fue riguroso método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (gracias al cual fue el promotor en Alemania del todavía no extinguido espíritu de rigor) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones» (B XXXVI).

Pese a estos elogios no existen evidencias de que Kant haya estudiado de primera mano la lógica de Wolff. Sabemos que se valió a lo largo de toda su vida de manuales wolffianos para la enseñanza universitaria y más bien parece que conoció la lógica de Wolff a través de sus derivaciones escolares. Con respecto a una posible influencia de este autor sobre Kant es preciso no obstante señalar la importancia del largo *Discurso acerca de la filosofía en general*, que Wolff antepuso a su *Lógica latina*[190]. El *Discurso* obedece a la función didáctica de la lógica como introducción a la filosofía en particular y a la instrucción académica en general. Se puede considerar como una síntesis de los principales problemas de la filosofía escolar de la ilustración alemana. Dividido en seis capítulos, en el primero se exponen las diferencias entre los distintos tipos de conocimiento: histórico, matemático y filosófico; el segundo y tercero abordan la noción de filosofía y sus partes. Wolff expone aquí la articulación completa de su sistema[191]. El capítulo cuarto está dedicado al método filosófico, el quinto[192] al estilo filosófico y el sexto y último trata acerca de la libertad en el filosofar. El *Discurso preliminar* ofrece el patrón de la larga *Introducción* a la *Lógica Jäsche*[193].

La parte más interesante en relación con Kant, puesto que la volveremos a encontrar en las primeras páginas de las *Lecciones de lógica*[194] y en la *Crítica de la razón pura*[195] es la distinción, original de Wolff, entre conocimiento histórico, filosófico y matemático (*cognitio historica, philosophica, mathematica*). El conocimiento histórico es el conocimiento de «lo que es» y «lo que sucede» en el mundo material, se obtiene a través de los sentidos. «Histórico» es, para Wolff, sinónimo de «empírico»[196]: se trata de un mero conocimiento de hechos,[197] opuesto al conocimiento filosófico. Lo que es o lo que sucede tiene siempre una razón. El conocimiento filosófico es aquel que da cuenta de las razones. Al simple conocimiento rapsódico de hechos, Wolff opone el conocimiento fundamentado[198]. Todo lo que es posee finalmente una determinación cuantitativa, una magnitud, a la que se refiere el conocimiento matemático[199]. Estos tres tipos de conocimiento no corresponden a ámbitos de objetos diferentes, sino que todo objeto puede ser considerado bajo la perspectiva de la experiencia, de la explicación racional o de la magnitud.

La tipología del conocimiento es un elemento original de la *Lógica latina* ausente en la *Lógica alemana*. Fue objeto de una intensa recepción en la época, pasando a formar parte de los manuales de lógica y constituyendo el tema de numerosas disertaciones académicas[200]. Kant recurre a estas distinciones para abordar la definición de filosofía en el *Manual de lecciones de lógica* y en la propia *Crítica de la razón pura*. Para Kant, al igual que para Wolff, la filosofía como conocimiento racional se opone al conocimiento empírico o histórico. Rechaza, sin embargo, la caracterización wolffiana del conocimiento matemático. La verdadera especificidad de este último y su oposición al conocimiento filosófico no radica en que el primero se ocupe de cantidades y el segundo de cualidades, sino en que, como se indica también en la *Arquitectónica* de la *Crítica de la razón pura*, en el primer caso se trata de conocimiento por construcción de conceptos, mientras que la filosofía se define como conocimiento por conceptos[201]. El interlocutor de Kant en estas líneas, en las que el autor de Königsberg se pronuncia respecto a uno de los grandes temas de la filosofía racionalista, no es otro que Christian Wolff.

---

[187] Cf. ARNDT, *op. cit.*, p. 8.

[188] Cf. DELFOSSE *et al.*, *Wolff-Index*, cit., p. XII.

[189] Cf. *Manual de lecciones*, *infra* p. XXX. Cf. también *Lógica Busolt*, AA XXIV 613, *Lógica Pölitz*, AA XXIV 509, *Lógica Viena*, AA XXIV 796.

[190] Cf. la reciente y valiosa edición histórico-crítica, bilingüe (latín-alemán), de esta parte de la *Lógica latina*, *Christian Wolff. Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*, cit.

[191] El *Discurso preliminar* contiene una especie de plan para la edición progresiva de las obras correspondientes a las distintas partes del sistema. Wolff, que no se atiene fielmente a este plan, lo deja finalmente inconcluso al morir, cf. *op. cit.*, p. XIX.

[192] Los capítulos primero, cuarto y quinto tratan diversos aspectos de la gnoseología wolffiana, presidida por el ideal de conocimiento cierto y riguroso, cuya expresión genuina es el método matemático. Un comentario detallado del contenido del *Discurso preliminar* se encuentra, además de en la *Introducción* a la edición de Gawlick/Kreimendahl, en KREIMENDAHL, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus*, Stuttgart, 1994, pp. 215-256.

[193] Cf. HINSKE, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, cit., pp. 21-22. Hinske sostiene que Kant conocía al menos esta parte de la lógica de Wolff, cf. *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, en Raffaelle CIAFARDONE, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart, 1990, pp. 447-448. Con ciertas reservas al respecto cf. Michael ALBRECHT, *Kants Kritik der historischen Erkenntnis -ein Bekenntnis zu Wolff?*, en *Studia Leibnitiana*, 14 (1982), pp. 12-13. Acerca de la importancia del *Discursus praeliminaris*, cf. prefacio de Hinske a esta edición, *supra* p. 10.

[194] Cf. *infra Lógica Jäsche*, pp. 90-91, también *Lógica Blomberg*, AA XXIV.1 24; *Lógica Philippi*, AA XXIV.1 319; *Lógica Viena*, AA XXIV.2 797; *Lógica Dohna-Wundlacken*, AA XXIV.2 697; *Lógica Busolt*, AA XXIV.2 615.

[195] Cf. *Crp*, A 836-840/B 864-868.

[196] Acerca de la identificación explícita de Wolff entre conocimiento histórico y conocimiento empírico (*Erfahrungserkenntnis*), cf. *ibid.*, p. XXIII. Cf. también Arno SEIFERT, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlín, 1976.

[197] Cf. WOLFF, *Discursus*, cit., §§ 1-3, pp. 2-5.

[198] Cf. *ibid.*, §§ 6-11, pp. 7-12.

[199] Cf. *ibid.*, §§ 13-17, pp. 13-19.

[200] Cf. GAWLICK/KREIMENDAHL, *op. cit.*, p. XXII.

[201] Cf. *Lógica Jäsche*, *infra* p. 91.

8. Lógica y estética: George Friedrich Meier (1718-1777)

Meier nace en Ammendorf, cerca de Halle, donde su padre ejerce como pastor pietista[202]. En 1735 se matricula en la Universidad de Halle. Instado por su padre a seguir la tradición familiar, se orienta inicialmente hacia la teología. Acude a los cursos de Sigmund Jakob Baumgarten, hermano de Alexander Gottlieb Baumgarten. Más adelante, bajo la influencia de este último, Meier reorientará su formación hacia la filosofía[203]. Se le considera cofundador de la nueva disciplina de la estética junto con Alexander Gottlieb Baumgarten, al que le une una estrecha amistad[204]. Tras haber obtenido bajo su dirección, en 1739, el grado de *Magister*, le sucederá como docente en Halle cuando Baumgarten sea llamado a la Universidad de Francfort en 1740. Los diversos volúmenes de la *Aesthetica* de Baumgarten ven la luz en dicha ciudad entre 1750 y 1758. Previamente había publicado Meier los *Principios de todas las ciencias bellas*[205] como resultado de la colaboración con su maestro en la elaboración teórica de la nueva disciplina. En la biografía intelectual de Meier cabe destacar un dato que tiene su importancia de cara a comprender el panorama de la filosofía escolar de la ilustración alemana: tras una visita a la Universidad de Halle en 1754, Federico el Grande de Prusia le encomienda la tarea de introducir la filosofía de Locke en dicha universidad[206].

Meier pertenece a la que Max Wundt[207] ha denominado «tercera generación» de la filosofía escolar de la ilustración alemana, que supone en cierta manera una vuelta al punto de partida. La primera generación está representada por el antiescolasticismo de Thomasius y la segunda por el retorno wolffiano a la filosofía sistemática; la tercera se caracteriza por haber realizado una especie de disolución del wolffianismo. Si Wolff había luchado por reinstaurar el rigor y la sistematicidad en la filosofía, los autores de la tercera generación se caracterizan de nuevo por su espíritu antiformalista. Preocupados primordialmente por cuestiones estéticas, psicológicas, antropológicas y didácticas, su obra presenta un tono más literario que

[202] Cf. artículo *Meier, Geórge*, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 21, Leipzig, 1885, pp.193-197.
[203] Cf. Conrad; *op. cit.*, p. 33.
[204] Cf. *ibid.*
[205] *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, editado en tres volúmenes, Halle, [1]1748-1750. Existe una reedición relativamente reciente de esta obra en la colección *Documenta lingüística, Quellen zur Geschichte der deutschen Sprache des 15. bis 20. Jahrhunderts, Serie 5: Deutsche Grammatiken des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1976, lo que da testimonio del renovado interés por este autor largo tiempo olvidado.
[206] Siguiendo instrucciones de Federico el Grande, Meier anuncia un curso acerca del *Ensayo* de Locke: *Zuschrift an Seine Zuhörer, worin er Ihnen seinen Entschluß bekannt macht, ein Collegium über Lockes Versuch vom menschlichen Verstande* zu halten, Halle 1754. Este curso sólo se imparte una vez, puesto que acuden únicamente cuatro oyentes, entre ellos se encuentra Karl Abraham Freiherr von Zedlitz, futuro ministro de Instrucción y Culto de Prusia, que ha sido mencionado ya varias veces en esta introducción, cf. Conrad, *op. cit.*, pp. 34-35. Precisamente Zedlitz intentará, tras el fallecimiento de Meier en 1777, que sea Kant quien ocupe su cátedra en la prestigiosa Universidad de Halle, como sabemos, sin éxito; cf. las cartas de Zedlitz a Kant del 28 de febrero de 1778 (AA X 224 y ss.) y del 28 de marzo de 1778 (AA X 228). El interés de Meier por Locke no se debe únicamente a las directrices impuestas por el monarca prusiano. En su prólogo a la *Vernunftlehre* de 1752, p. V, Meier recomienda la lectura del inglés. Su escrito *Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkentnis*, Halle, [1]1755, remite también a Locke.
[207] Cf. Wundt, *op. cit.*, p. 122 y ss.

filosófico. Se les considera también como representantes de la denominada «filosofía popular» de la ilustración alemana (*Popularphilosophie*)[208].

La lógica de Meier está al servicio de este espíritu. Se caracteriza por su orientación práctica, por ligar estrechamente la lógica y la retórica[209], así como por la emergencia de doctrinas estéticas en el marco de la lógica. Entronca con la línea inaugurada por Thomasius recuperando el tema de los prejuicios, que Wolff había relegado momentáneamente al olvido, y añade otras doctrinas, como la del horizonte del conocimiento, que dan a su lógica una marcada connotación antropológica. Los aspectos formales quedan reducidos a la mínima expresión. El tono es más bien expositivo que analítico. Emplea con frecuencia un lenguaje metafórico, poético, allí donde cabría esperar definiciones. Así, por ejemplo, explica la conciencia (*Bewußtsein*) como «una luz que descubre las diferencias entre los cuerpos»[210] o la representación (*Vorstellung*) como una «imagen, que muestra la interna cualidad pictórica del alma»[211]. La vinculación entre lógica y retórica es patente en la misma definición de lógica de Meier: «La doctrina de la razón o el arte de la razón (*logica, philosophia instrumentalis, philosophia rationalis*) es una ciencia que trata acerca de las reglas del conocimiento erudito y de la exposición erudita»[212].

La orientación práctica de esta disciplina se pone de manifiesto en las explicaciones sobre su utilidad. La lógica fomenta el aprendizaje y la ampliación de las restantes ciencias[213]. Sirve para mejorar el entendimiento y la razón, indicando cómo deben ser usadas estas facultades al servicio del conocimiento de la verdad[214]. Favorece asimismo la virtud, ya que fomenta la claridad y precisión de los conocimientos en los que ésta se basa[215].

Con independencia de estas declaraciones, el carácter práctico de la lógica de Meier deriva de su curiosa manera de abordar la problemática del conocimiento. Divide la lógica en cuatro partes: la primera dedicada al conocimiento erudito en general; la segunda, al método, la tercera, a la exposición erudita y la cuarta al carácter de los eruditos. La primera parte abarca casi la totalidad del manual, siendo las restantes tan sólo breves epígrafes finales.

El autor establece una serie de criterios que le permitirán evaluar lo que él conoce como «perfecciones» del conocimiento. Se trata de la amplitud, la magnitud o importancia, la verdad, la claridad, la certeza y la utilidad práctica del mismo. Estos criterios sirven para juzgar la praxis del conocimiento y a la vez representan diferentes objetivos alcanzables en mayor o menor grado, teniendo presente que se ha de velar en todo momento por la armonía entre unos y otros. El conocimiento se entiende *prima facie* como una actividad humana. Meier se interesa por el compromiso de los individuos particulares con dicha actividad y no por los resultados objetivos de la misma. La «per-

[208] Cf. Risse, *op. cit.*, p. 721 y ss. Pertenecen a la corriente conocida como filosofía popular autores como Meier, Mendelssohn, Basedow, Feder o Lessing.
[209] Cf. Pozzo, *George Friedrich Meiers Vernunftlehre*, cit., cap. VII, p. 183, p. 197. Por gentileza de su autor, hemos podido disponer de una versión no definitiva de este texto que se encuentra actualmente en prensa. Se trata del estudio más completo y sistemático existente sobre la lógica de Meier.
[210] Cf. Meier, *Extracto*, cit., p. 78.
[211] Cf. *ibid.*, p. 76.
[212] Cf. *ibid.*, p. 5.
[213] Cf. *ibid.*, p. 73.
[214] Cf. *ibid.*
[215] Cf. *ibid.*

fección del conocimiento» (*perfectio cognitionis*) tiene lugar: «Si la diversidad en un conocimiento concuerda con una intención, o si contiene la razón suficiente de la misma»[216]. Esta definición se inspira en Wolff: «La concordancia de lo diverso constituye la perfección de las cosas [...] El comportamiento humano consiste en múltiples acciones: si éstas concuerdan unas con otras de modo que finalmente el conjunto de todas ellas está fundamentado en una intención general, entonces el comportamiento del hombre es perfecto [...] la imperfección consiste a su vez en que lo diverso discurra en disarmonía»[217].

Las perfecciones del conocimiento se dividen a su vez en perfecciones lógicas y estéticas, las primeras convienen al conocimiento en la medida en que es susceptible de distinción lógica, cualidad que emana del análisis de las notas de los conceptos; las segundas en la medida en que los conocimientos carecen de esta cualidad, es decir, en la medida en que permanecen como indistintos, sin notas diferenciadas[218]. El ideal del conocimiento es la *cognitio aesthetico-logica*[219]: el conocimiento que reúne todas las perfecciones lógicas y a la vez es bello.

La explicación de las perfecciones e imperfecciones del conocimiento constituye no sólo la parte más extensa, sino también la más original del manual. El autor llega a proponer incluso una especie de fundamentación moral de esta teoría: «Dado que todo ser razonable debe procurar en todo la mayor perfección que le sea posible, cuando intenta obtener un conocimiento erudito tiene que procurar alcanzar: 1) todas las perfecciones lógicas del mismo; 2) cada una de ellas en el mayor grado posible, y 3) la belleza del conocimiento»[220].

La amplitud o extensión de un conocimiento depende de la cantidad de objetos que nos representemos a través de él. Lo contrario de la amplitud es la pobreza del conocimiento, que tiene su origen en la ignorancia. Forma parte de este epígrafe la doctrina del horizonte del conocimiento. El horizonte se define como «el conjunto de cosas que puede aprender un ser humano de modo erudito sin perjuicio de sus restantes perfecciones»[221]. Por encima, por debajo o simplemente fuera del horizonte del conocimiento se sitúan todas las cosas que deben ser ignoradas, o bien necesariamente o bien voluntariamente. La extensión del conocimiento erudito queda determinada así por su horizonte. Meier, al igual que posteriormente Kant, o anteriormente Locke, concede gran importancia a la reflexión acerca de los límites del conocimiento, que se han de trazar lo antes posible reconociendo que tenemos que ignorar necesariamente muchas cosas[222].

[216] Cf. *ibid.*, p. 101.
[217] Cf. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [= *Metafísica alemana*], Halle, [11]1751 ([1]1720), reimpreso en WW, cit., cap. II, § 152, p. 78. (Hay trad. esp. de A. González, Akal, Madrid, 2000). La perfección es para Wolff un ideal a conseguir en cualquier acción humana. De hecho sitúa este concepto en el centro de su ética, cf. Schweiger, *op. cit.*, p. 93 y ss.
[218] En el uso de estos criterios, Meier se manifiesta como deudor de las clasificaciones de conceptos propias de la psicología empírica de Baumgarten, que se caracteriza por reivindicar el valor autónomo de las representaciones confusas, o, en términos de Meier, «indistintas», como un campo específico de la conciencia que no se puede reducir a leyes lógicas. Acerca de esta temática, Vázquez Lobeiras, *op. cit.*
[219] Cf. Meier, *op. cit.*, 104.
[220] Cf. *ibid.*, p. 109.
[221] Cf. *ibid.*, p. 173.
[222] Cf. *ibid.*, p. 178.

La magnitud o importancia del conocimiento depende de la dignidad e importancia de sus objetos[223], así como de la fecundidad, entendida como la posibilidad de que se deriven de él múltiples consecuencias. La cualidad contraria es la nimiedad del conocimiento, cuando su objeto carece de importancia.

La verdad, como concordancia del conocimiento con el objeto, es la perfección básica del conocimiento, de la que son meras tributarias todas las demás[224]. Lo contrario de la verdad es la falsedad. Como criterios de verdad esgrime Meier el principio de no contradicción y el de razón suficiente. El error consiste a su vez en tener por verdadero un conocimiento falso[225].

La claridad de un conocimiento equivale a la conciencia del objeto[226], que se logra a través de las notas o conceptos parciales de las cosas. Meier desarrolla una compleja teoría de las notas, con clasificaciones que se atienen a los criterios más diversos. Distingue entre notas mediatas e inmediatas, afirmativas, negativas, importantes y sin importancia, fecundas e infecundas, suficientes e insuficientes, absolutamente necesarias e invariables, contingentes y variables, internas, externas, esenciales, etc.[227] Más adelante se refiere a la operación del análisis como la vía para obtener distinción en el concepto y añade clasificaciones de distintos grados de distinción[228]. Merecen una atención especial en este contexto las investigaciones acerca del tránsito de los conceptos del grado de claridad y distinción al grado de oscuridad, y viceversa, lo que el autor designa como evolución e involución del concepto[229]. Estas sutiles clasificaciones y los procesos psicológicos descritos por Meier contienen los rudimentos de una teoría del inconsciente[230].

La certeza consiste en la conciencia de la verdad de un conocimiento. Existen varios tipos de certeza: completa, incompleta, determinada, indeterminada, racional, estética, matemática[231]. Este tema ofrece el marco para el tratamiento de la doctrina de los prejuicios. Consiste el prejuicio en tomar por cierto un conocimiento sobre la base de la precipitación en el juzgar[232]. Meier exhibe un amplio catálogo, con frecuencia en forma de dobletes, es decir, haciendo referencia a un prejuicio y a su contrario. Así, el prejuicio de la autoridad, la admisión de un conocimiento simplemente porque otros lo admiten, se opone al del egoísmo lógico, es decir, a la admisión de un conocimiento sólo porque tiene su origen en uno mismo[233]. Al prejuicio de la antigüedad se opone el de la novedad[234]. Distingue, además, otros prejuicios, como el nazaretismo, consistente en reprobar un conocimiento únicamente porque proviene de un pueblo determinado; el prejuicio de la confianza perezosa, consistente

[223] Cf. *ibid.*, p. 219 y ss.
[224] Cf. *ibid.*, p. 237 y ss.
[225] Cf. *ibid.*, p. 283.
[226] Cf. *ibid.*, p. 296.
[227] Cf. *ibid.*, p. 297-311.
[228] Cf. *ibid.*, p. 341-343.
[229] Cf. *ibid.*, p. 324.
[230] Para seguir la pista de esta teoría del inconsciente sería preciso remontarse a la teoría leibniziana de las «*petites perceptiones*», contenida, entre otros lugares, en su *Monadología*, § 21, cf. Friedrich Harms, *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*, Halle, [1]1905, reimpreso en Hildesheim-Nueva York, 1980.
[231] Cf. Meier, *op. cit.*, p. 364.
[232] Cf. *ibid.*, p. 400.
[233] Cf. *ibid.*, p. 413.
[234] Cf. *ibid.*, p. 414.

en pensar que se podrá avanzar en el conocimiento con poco trabajo; el prejuicio de la trivialidad, consistente en considerar que se llegará igual de lejos con un conocimiento superficial que con uno profundo, etc. El análisis de los prejuicios, lo mismo que la teoría del horizonte del conocimiento, se orienta a la práctica de la ciencia y del estudio, con una clara finalidad didáctica. En relación con la certeza, Meier trata además los tópicos de la probabilidad, la creencia, la opinión y finalmente la demostración como exponente de la certeza absoluta[235].

La última de las perfecciones del conocimiento señaladas por Meier, su carácter práctico, tiene lugar cuando un conocimiento es capaz de movernos a hacer algo o a dejar de hacer algo[236]. Lo contrario del conocimiento práctico es el especulativo. Meier afirma la superioridad del primero respecto al segundo. Ningún conocimiento erudito es, por su naturaleza, especulativo. Si lo parece es por falta de inteligencia por parte del erudito, que no puede o no quiere ver la conexión de dicho conocimiento con el comportamiento humano[237].

Tras la exposición detallada de las perfecciones del conocimiento, Meier traslada su atención a los temas tradicionales de la lógica teorética: el concepto, el juicio y el raciocinio. Concede gran importancia a la experiencia en el origen del concepto[238] y ofrece una exhaustiva clasificación de los juicios[239]. Con respecto a los silogismos, Meier sostiene, al igual que Wolff, que todas las figuras pueden ser reducidas a la primera. Expone la inferencia lógica de una manera muy simplificada. En comparación con el amplio tratamiento de las perfecciones lógicas y estéticas del conocimiento la parte dedicada a las doctrinas tradicionales de la lógica resulta muy limitada. El método matemático de Wolff queda reducido a una breve mención en el marco de la doctrina del método[240].

La lógica ideada por Meier está al servicio de la consecución de conocimientos útiles en las diversas ramas del saber, o, como él acostumbra a decir, de la erudición. Su originalidad consiste en haber plasmado el conocimiento fundamentalmente como proceso, huyendo de todo formalismo. Las perfecciones del conocimiento expresan criterios a los que la praxis del conocimiento puede acercarse en mayor o menor grado. En los diversos momentos de realización del conocimiento se encuentran, junto a ciertas perfecciones, numerosas imperfecciones del mismo. Así un conocimiento cierto, sobre un objeto importante, y del que es posible extraer múltiples consecuencias fructíferas, ha de ir acompañado necesariamente de la ignorancia de muchas cosas, del error en otras tantas y de prejuicios. Meier parte de la individualidad y la particularidad empírica del sujeto cognoscente; el carácter psicológico-descriptivo de su lógica apenas deja lugar para análisis formales.

La reflexión kantiana sobre el concepto de la lógica arranca de Meier. Al igual que había ocurrido entre Thomasius y Wolff, entre Meier y Kant se produce un movimiento pendular, consistente en la reivindicación kantiana del carácter estrictamente formal de esta disciplina. A continuación veremos el tratamiento de esta cuestión en los textos.

[235] Cf. *ibid.*, p. 418-187.
[236] Cf. *ibid.*, p. 516.
[237] Cf. *ibid.*, p. 520.
[238] Cf. *ibid.*, p. 541 y ss.
[239] Cf. *ibid.*, pp. 624-703.
[240] Cf. *ibid.*, p. 788.

9. La idea kantiana de lógica formal

La noción kantiana de lógica formal aparece en los capítulos primero y segundo de la larga *Introducción* a la *Lógica Jäsche*, consagrados al concepto, la división y la historia de esta ciencia. El resto de los ejemplares de lecciones conservados, así como las *Reflexiones de lógica*, constituyen un complemento de los desarrollos contenidos en el *Manual*. Con independencia de las fuentes derivadas de la actividad docente de Kant, su obra publicada alberga aportaciones decisivas. La práctica totalidad de la *Crítica de la razón pura* está dedicada a la exposición de la lógica trascendental; sin embargo, rara vez se tiene en cuenta el hecho de que Kant despliega al hilo de la misma su noción de lógica formal o general[241]. El *status quaestionis* con respecto a la lógica en la *Crítica de la razón pura* tiene un importante precedente en la disertación latina de 1770, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*[242]. Ambas obras, junto con las *Lecciones* y las *Reflexiones*, integran el *corpus* de lógica de Kant.

Se debe incluir, además, el breve anuncio de lecciones de 1762 titulado *Sobre la falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*. Éste y otros anuncios de lecciones obedecen a una peculiaridad del régimen académico de la época consistente en que sólo los catedráticos o profesores ordinarios recibían emolumentos fijos de las arcas del Estado. El resto de los docentes universitarios de grado académico diverso (*Magister, Doktor, Privatdozent*) vivían del dinero ingresado por los alumnos que elegían libremente asistir a sus clases. Esta circunstancia condujo a la práctica de dar publicidad a los cursos mediante la edición y distribución de breves programas. Teniendo como objetivo atraer a los alumnos y llenar el aula, estos escritos no ocultan ciertas estrategias para hacer atractiva la materia. Kant recurre en *La falsa sutileza...* a uno de los tópicos de la lógica ilustrada: la demostración de que las figuras silogísticas características de la lógica aristotélica constituyen una sofisticación inútil, puesto que todas pueden reducirse a la primera. Este escrito contiene además algunas aportaciones originales que examinaremos a continuación, ya que en él se da un paso incipiente hacia la noción kantiana de lógica formal.

La lógica de corte gnoseológico y ontológico propia del racionalismo concede preeminencia a la teoría del concepto como representación de la cosa misma. Desde Descartes y *Port Royal* se viene considerando que, a través del análisis de los contenidos de la conciencia, se puede acceder al conocimiento verdadero. En 1762, Kant comparte todavía la idea racionalista de que el concepto es una representación inmediata de la cosa. La teoría del juicio depende de este mismo presupuesto. El juicio consiste en la atribución de una nota a una cosa o en la negación de una nota de una cosa de un modo inmediato: «juzgar es comparar algo como nota con una cosa [...] la comparación se expresa mediante el signo de la cópula "es" o "ser", la cual, cuando se usa en sentido propio, caracteriza al predicado como una nota del sujeto, pero si

[241] Kant define la lógica como «formal»; suele designarla, sin embargo, como «lógica general», cf. *infra* nota 253. La investigación kantiana recurre preferentemente a la expresión «lógica formal», uso que seguimos aquí.
[242] Citamos siguiendo la edición bilingüe de José Gómez Caffarena: *Immanuel Kant. Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, versión castellana de Ramón Ceñal Lorente, estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena, Madrid, 1996.

se le añade el signo de la negación permite reconocer al predicado como una nota opuesta al concepto de sujeto»[243] (A 3). A partir de 1781, ni el juicio ni el concepto tendrán como referencia la cosa o la realidad inmediata, sino que tan sólo podrán referirse a otra representación. En *La falsa sutileza* ..., pese a que Kant no ha modificado todavía esta tesis básica, se distancia de ella considerando que el peso específico de la lógica no se deriva de dicho presupuesto, que podríamos denominar gnoseológico-metafísico, sino que su cometido estriba únicamente en ocuparse de las operaciones formales del pensar. El punto de partida de la lógica no son los conceptos como algo «dado» a la conciencia, sino las operaciones formales mediante las cuales se realiza el análisis de los mismos. Los conceptos distintos, es decir, aquellos en los que es posible distinguir notas, son presentados como el resultado de la operación de juzgar: «Un concepto distinto requiere que yo reconozca algo claramente como una nota de una cosa, esto empero es un juicio [...] Es preciso observar aquí solamente que este juicio no es el concepto distinto mismo, sino la operación a través de la cual éste se hace efectivo; pues la representación que surge de la cosa misma después de esa operación es distinta» (A 29)[244]. Kant añade un breve comentario que sugiere el abandono del ideal racionalista: «un fallo esencial de la lógica tal como se explica comúnmente es que trata acerca de los conceptos distintos y adecuados antes de tratar acerca de los juicios y de los raciocinios, a pesar de que aquellos sólo son posibles a través de éstos» (A 30).

Sobre la forma y principios formales del mundo sensible y del inteligible marca un hito decisivo en la evolución del pensamiento de Kant, no sólo en el terreno de la metafísica[245], sino también en su comprensión de la lógica. Se plantea aquí la escisión de la conciencia en dos órdenes heterogéneos e irreductibles, el sensible y el inteligible, dotados de estructura formal y principios diferentes. La filosofía racionalista concebía un tránsito del orden de representación sensible al inteligible mediante el análisis lógico del concepto. Para Kant, las representaciones sensibles permanecerán siempre sensibles. El análisis de las notas no altera la cualidad de la representación ni permite rebasar el orden empírico. La lógica, por ende, no puede dar cuenta de la realidad en sí. La base ontológica de la lógica racionalista sufre con ello una grave sacudida. El intelecto[246], frente al que se sitúa ahora la sensibilidad, se convierte en una instancia puramente operacional-formal, vacía de todo contenido. En lo que Kant llama su «uso lógico» tiene como misión clasificar y ordenar, por medio de la comparación y la subordinación, ateniéndose al principio de no contradicción, las representaciones dadas[247]. La lógica queda así definitivamente desvinculada del punto de partida que hemos denominado gnoseológico-metafísico, en el nivel de la fundamentación. El concepto de la lógica hace referencia a partir de ahora únicamente a

[243] Existe una traducción al castellano de este opúsculo, *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, de Roberto Torretti, en *Diálogos*, 19 (1970), pp. 143-152, que tiende levemente a confundir el léxico de la lógica del racionalismo. Aquí citamos a partir de la edición de Wilhelm Weischedel, indicando la paginación de la primera edición. La versión castellana es propia.

[244] La preeminencia del juicio sobre el concepto constituye una de las claves de la lógica trascendental, cf. *Crp*, A 69/B 94 que tal vez podría tener un precedente en este texto.

[245] Acerca de la importancia de este texto para la concepción kantiana de la metafísica, cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS, *El programa kantiano del aislamiento de la razón y la elaboración de la lógica trascendental*, en *Actas del XIIè Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia 1998, pp. 89-99.

[246] Utilizamos la expresión intelecto para designar lo que Kant llama en latín *intellectus*. En 1770 no se ha producido todavía la escisión entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*).

las leyes formales del uso del entendimiento en las funciones enunciadas. En la obra de 1770 se mantiene no obstante el compromiso gnoseológico de la lógica como punto de llegada, puesto que esta disciplina es capaz de dar cuenta del conocimiento empírico, fenoménico. La *Disertación* de 1770 no contiene todavía una teoría de la experiencia a partir de la síntesis *a priori*: el tema genuino de la lógica trascendental. La experiencia se presenta aquí como el resultado de la elaboración lógico-formal de las representaciones sensibles: «En lo sensible y en el fenómeno lo que antecede al uso lógico se llama apariencia, y se llama experiencia el conocimiento reflejo originado a partir de múltiples apariencias comparadas por el intelecto»[248]. El siguiente grado de elaboración lógico-formal será la ciencia[249]. El uso lógico del intelecto proporciona finalmente el método general de todas las ciencias[250].

En la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta la experiencia también como el resultado de operaciones intelectuales, pero no analíticas, sino sintéticas *a priori*. La posibilidad de la experiencia emana de la elaboración lógico-trascendental de las representaciones sensibles puras en el proceso de constitución del objeto de conocimiento a través de la síntesis categorial[251]. Esta nueva posición teórica tiene consecuencias decisivas para la lógica formal o general, puesto que ésta tampoco será capaz a la postre de fundamentar el conocimiento empírico. Su única competencia es velar por la corrección formal en las relaciones de los distintos tipos de representaciones, pero haciendo abstracción de que se trata precisamente de representaciones, es decir, de que en el fondo se presupone una relación con algo que es representado en ellas. Queda así definitivamente en entredicho la orientación gnoseológica de la lógica clásica, mantenida por el propio Kant hasta 1781: «La lógica general nada tiene, en cambio, que ver con el origen del conocimiento, sino que simplemente considera las representaciones –sean originariamente *a priori* en nosotros o vengan dadas sólo empíricamente– de acuerdo con las reglas según las cuales el entendimiento las relaciona mutuamente cuando piensa. La lógica general sólo trata, pues, de la forma intelectual asignable a las representaciones, sea cual sea el origen de éstas»[252].

La *Crítica de la razón pura* contiene la versión acabada de la idea kantiana de lógica formal. Tres determinaciones establecen el concepto de esta ciencia: la lógica es formal, pura y general. Aunque Kant prefiere la denominación de lógica general, los rasgos de formal y general se condicionan mutuamente, ya que ambos dependen de una característica sobre la que Kant insiste una y otra vez: la lógica hace abstracción de todo contenido del conocimiento, ocupándose únicamente de la forma del pensar en general. La abstracción del contenido implica la abstracción de la diversidad de los objetos. La lógica no se refiere a éste o aquel objeto en particular, sino que sirve para cualquier objeto, de ahí su determinación como general: «como lógica general, hace abstracción de todo contenido del conocimiento del entendimiento, así como de la diversidad de sus objetos, y no tiene que ver sino con la simple forma del pensar»[253].

[248] Cf. *ibid.*, § 5, p. 12.

[249] Cf. *ibid.*, § 5, p. 11 y § 12, p. 16.

[250] Cf. *ibid.*, § 23, p. 32.

[251] Cf. *Crp*, A 189/B 234 y B 147.

[252] Cf. *ibid.*, A 56/B 80.

[253] Cf. *ibid.*, A 54/B 78. Kant no adopta esta denominación por capricho. La calificación de la lógi-

Kant distingue la lógica general de la lógica del uso particular del entendimiento, que se refiere a determinados objetos: «La lógica [...] puede ser considerada desde una doble perspectiva: como lógica del uso[254] general o como lógica del uso particular[255] del entendimiento. La primera incluye las reglas absolutamente necesarias del pensar, aquellas sin las cuales no es posible uso alguno del entendimiento. Se refiere, pues, a éste sin tener en cuenta la diferencia de los objetos a los que pueda dirigirse. La lógica del uso particular del entendimiento comprende las reglas para pensar correctamente sobre cierta clase de objetos. La primera podemos llamarla lógica de los elementos. La última podemos denominarla *órganon* de tal o cual ciencia»[256].

La pureza de la lógica alude a la abstracción de las circunstancias empíricas que rodean el ejercicio del pensar, los factores psicológicos que pueden alterar el curso del mismo. Éste no es un tema de la lógica: «como lógica pura, no posee principios empíricos, es decir, no toma nada (contra lo que a veces se cree) de la psicología, la cual no ejerce, consiguientemente, ningún influjo sobre el canon del entendimiento»[257]. Pese a esta afirmación, Kant no se desentiende de las circunstancias empíricas del pensar, de importancia preponderante en la lógica escolar de la ilustración alemana, particularmente en Meier. Pero si la lógica escolar se había caracterizado por entremezclar las observaciones empíricas y las reglas formales, el objetivo de Kant es separar cuidadosamente ambos dominios. La investigación de las circunstancias empíricas del pensar constituye así un apartado o subdivisión de la lógica, la denominada lógica aplicada: «Lo que llamo lógica aplicada es [...] una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario en concreto, esto es, bajo las fortuitas condiciones del sujeto, condiciones que pueden impedir o favorecer dicho uso y que sólo pueden ser dadas, en su totalidad, de modo empírico. La lógica aplicada trata de la atención, de sus obstáculos y consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc.»[258]. Esta parte de la lógica es considerada a la vez como «catártico del entendimiento común»[259].

Finalmente, las leyes de la lógica formal, pura y general, pueden ser comprendidas *a priori*: «La lógica pura es una doctrina demostrada y todo tiene que ser en ella cierto enteramente *a priori*»[260].

---

cia de la anterior, no es general, ya que se ocupa de un uso específico del entendimiento: el uso puro del mismo. La lógica trascendental es, en cambio, formal, pues hace abstracción también de todo contenido material del conocimiento, aunque no de la posibilidad del puro darse del objeto en general. Entendida la lógica trascendental como una ontología, podríamos invertir los términos de esta explicación. En este sentido habría que considerar a la lógica trascendental también como general, en la medida en que fundamenta la posibilidad de todo objeto posible. Acerca de éste y otros muchos aspectos de la relación entre lógica formal y lógica trascendental, cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS, *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Francfort del Meno-Berlín-Viena-Nueva York-París, 1998, aquí pp. 122-125.

[254] Pedro Ribas en su versión castellana de la *Crp*, cit., traduce «lógica de lo general», donde Kant habla de lógica del uso general del entendimiento: «Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs» (*Crp*, A 52/B 76).

[255] Pedro Ribas traduce aquí «peculiar», con lo cual desvirtúa la distinción kantiana entre lógica del uso general y lógica del uso particular del entendimiento como referida a un campo de objetos particular o determinado.

[256] Cf. *ibid.*, A 52/B 76.

[257] Cf. *ibid.*, A 54/B 78.

[258] Cf. *ibid.*, A 54/B 78-79.

[259] Cf. *ibid.*, A 53/B 78.

[260] Cf. *ibid.*, A 54/B 78.

Tanto el *Manual* como la *Crítica de la razón pura* proponen una división ulterior de la lógica, relativa en este caso a la competencia de la misma en el ámbito de la verdad del conocimiento. Se trata de la división en analítica o lógica de la verdad y dialéctica o lógica de la ilusión o apariencia. Las definiciones contenidas en el *Manual* son en este caso las más claras y concisas: «La analítica descubre mediante análisis todas las operaciones de la razón que ejercemos en el pensar en general. Es por tanto una analítica de la forma del entendimiento y de la razón y se llama también, con justo título, lógica de la verdad, porque contiene las reglas necesarias de toda verdad (formal), sin las cuales nuestro conocimiento –haciendo caso omiso de los objetos–, tampoco en sí mismo es verdadero [...] si se quisiera emplear esta doctrina meramente teorética y general como un arte práctico, es decir, como un *órganon*, entonces se volvería dialéctica»[261].

Dado que la lógica formal o general abstrae de toda relación del conocimiento con su objeto, sólo puede proporcionar un criterio de verdad formal, que permite enjuiciar únicamente la corrección formal del conocimiento, pero no su verdad material. El criterio de verdad formal es universal pero insuficiente. Todo intento de derivar una verdad material, es decir, un contenido del conocimiento, a partir de las meras leyes de la lógica, constituye una vana ilusión. La lógica debe acoger, además de la analítica, una parte dedicada a la crítica de la ilusión dialéctica.

Esta división de la lógica resulta un tanto forzada desde el punto de vista de la lógica formal o general. De hecho Kant no desarrolla en el *Manual de lecciones de lógica*, ni en las otras lecciones conocidas, ninguna doctrina que pudiese corresponder a la dialéctica de la lógica formal. La división en analítica y dialéctica es crucial, en cambio, en el caso de la lógica trascendental. Se ha apuntado que esta división debió ser adoptada inicialmente por Kant al servicio de la lógica trascendental y sólo posteriormente, buscando el paralelismo más exacto posible entre los dos tipos de lógica, fue reintroducida en la lógica formal[262]. Esta sería una prueba de que Kant fue depurando su noción de lógica formal en relación estrecha con la investigación trascendental[263]. En el ámbito de la lógica trascendental, la dialéctica cumple la función de un correctivo para el entendimiento que intenta extender su uso más allá de la experiencia. Es «la crítica del entendimiento y la razón con respecto a su uso hiperfísico» (A 63/B 88). El corolario de esta crítica no es otro que la destrucción de la metafísica tradicional.

La definición de lógica contenida en el *Manual* editado por Jäsche sigue la concepción presentada en la *Crítica de la razón pura*, pero introduce algunos matices que conviene recordar, con miras a completar la noción de lógica de Kant. Se hace hincapié, por ejemplo, en que las leyes del uso general del entendimiento son necesarias, mientras que las del uso particular del mismo son meramente contingentes: «Todas las reglas conforme a las cuales procede el entendimiento son o necesarias o contingentes. Las primeras son aquellas sin las cuales no sería posible uso alguno del entendimiento; las últimas son aquellas sin las cuales no tendría lugar un cierto uso

---

[261] Cf. *Lógica Jäsche, Introducción, infra* p. 84-85.

[262] La división de la lógica en analítica y dialéctica existía ya en la tradición, cf. TONELLI, *Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7 (1962), pp. 120-139, lo que no resta valor a la afirmación de que esta división es especialmente concluyente aplicada a la lógica trascendental

[263] Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS, *op. cit.*, pp. 55-56 y nota 162.

determinado del entendimiento. Las reglas contingentes, que dependen de un determinado objeto del conocimiento, son tan diversas como estos mismos objetos. Así hay, por ejemplo, un uso del entendimiento en la matemática, la metafísica, la moral, etc. Las reglas de este uso particular, determinado, en las ciencias mencionadas, son contingentes porque es contingente si pienso este o aquel objeto al cual se refieren estas reglas particulares»[264].

Mientras que la *Crítica de la razón pura* se refiere simplemente a las reglas del entendimiento o de las leyes del pensar en general como el objeto de la lógica, el *Manual* enuncia, además, una tesis acerca del origen de esta disciplina que supone un retroceso a posturas psicologistas. La lógica resulta del «autoconocimiento del entendimiento y la razón, pero no según las facultades de los mismos con respecto a los objetos, sino meramente según la forma»[265]. Y a continuación: «En la lógica, la cuestión es únicamente: ¿Cómo se conocerá el entendimiento a sí mismo?»[266].

La idea de que la lógica deriva del autoexamen de la facultad intelectual no es original de Kant. Heredera de la radical posición cartesiana de la autoconciencia, está presente en el breve *Discurso preliminar* a la *Lógica alemana* de Wolff: «Cuando prestamos atención a nosotros mismos, comprobamos que hay en nosotros una facultad de pensar lo que es posible, que solemos llamar entendimiento. Pero cuán lejos se puede extender esta facultad y con qué alcance uno se puede servir de ella, tanto para conocer por medio de la propia reflexión la verdad que se nos oculta, como para juzgar razonablemente la que otros han iluminado, no es fácil de ver [...] Por ello nuestro primer trabajo ha de ser el de conocer las fuerzas del entendimiento humano y su correcto uso en el conocimiento de la verdad. La parte de la filosofía en la que se muestra esto es la lógica, o el arte de la razón, o la doctrina de la razón»[267].

Aunque este presupuesto resta formalismo a la lógica kantiana, es preciso tenerlo en cuenta como fuente de inspiración de la lógica trascendental. Esta nueva ciencia, a caballo entre la teoría del conocimiento y la ontología, ha recibido tal vez la denominación de lógica precisamente por tratarse de un ejercicio de autoconocimiento del entendimiento y de la razón: «Por analítica de los conceptos [...] entiendo [...] la *descomposición* –poco practicada todavía– *de la capacidad misma del entendimiento*, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general (A 65-66/B 90)»[268]. En el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant habla del «llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento (A XI)». Admite que la lógica, entendida como autoconocimiento, ha constituido un modelo a la hora de abordar la tarea crítica: «me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas. La misma lógica ordinaria me ofrece una muestra de

[264] Kant, *Lógica Jäsche, Introducción*, cf. *infra* p. 78-79.
[265] Cf. *ibid. infra* p. 82.
[266] Cf. *ibid.*
[267] Cf. Wolff, *Lógica alemana*, cit., p. 118. Hinske ha señalado la posible influencia sobre Kant de la lógica de Hermann Samuel Reimarus, *Vernunftlehre*, Hamburgo, [1]1756, en relación con la idea de que el entendimiento está dotado por naturaleza de determinadas reglas que ha de estudiar la lógica, cf. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, en *Logik im Zeitalter der Aufklärung, Studien zur «Vernunftlehre» von Hermann Samuel Reimarus*, Wolfgang Walter y Ludwig Borinski (eds.), Gotinga, 1980, pp. 20-29.
[268] Los subrayados son de Kant.

que todos los actos simples de la razón pueden ser entera y sistemáticamente enumerados» (A XVI). En consonancia con la idea de la lógica como autoconocimiento de la razón, el *Manual* insiste en que se trata de una ciencia racional, tanto según la forma como según la materia, pues la razón misma es su objeto[269].

La definición global de la lógica en el *Manual* reza así: «*La lógica es una ciencia racional, no según la mera forma, sino según la materia; una ciencia* a priori *de las leyes necesarias del pensamiento, pero no con respecto a objetos particulares, sino con respecto a todos los objetos en general; una ciencia, por tanto, del uso correcto del entendimiento y de la razón en general, pero no en sentido subjetivo, es decir, no según principios empíricos (psicológicos): cómo piensa el entendimiento, sino en sentido objetivo, es decir, según principios* a priori: *cómo debe pensar*»[270].

Se incluyen en el *Manual* algunas objeciones a divisiones de la lógica que Kant encuentra en el texto de Meier, por ejemplo, la división entre lógica natural y artificial, o entre lógica teorética y lógica práctica. La lógica natural, que se refiere al uso del entendimiento en concreto, no puede adoptar la forma de una ciencia, ya que es incapaz de expresar leyes universales y necesarias: «la lógica natural o lógica de la razón común (sensus communis) no es propiamente lógica alguna [...] Solamente la lógica artificial o científica merece pues este nombre, en cuanto ciencia de las leyes generales y necesarias del pensamiento, que pueden y tienen que ser reconocidas *a priori* independientemente del uso natural del entendimiento *in concreto*»[271]. Por otra parte, el concepto de lógica práctica presupone la relación con el objeto: «La lógica general, que como mero canon abstrae de todos los objetos, no puede tener ninguna parte práctica. Esto sería una *contradictio in adiecto*, puesto que una lógica práctica presupone el conocimiento de una cierta clase de objetos a los cuales se aplica»[272]. La discusión de la división de la lógica en teorética y práctica da pie a Kant a adoptar la división en doctrina de los elementos y doctrina del método, tanto para la exposición de la lógica formal como para la de la lógica trascendental: «La lógica general, considerada como práctica, no puede ser más que una *técnica de la erudición en general*, un *órganon del método escolástico*. Con arreglo a esta división, la lógica contaría, entonces, con una parte *dogmática* y una parte *técnica*. La primera podría llamarse *doctrina de los elementos*, la otra *doctrina del método*. La parte práctica o técnica de la lógica sería un arte lógica relativa a la disposición, a los términos técnicos y a las distinciones lógicas, con el fin de facilitar al entendimiento su proceder»[273].

Como balance de esta exploración del concepto kantiano de la lógica en el *Manual de lecciones* y en la *Crítica de la razón pura* proponemos el siguiente esquema:

I. Lógica formal, lógica del uso general del entendimiento o lógica pura: es la parte nuclear de la lógica, que estudia las leyes necesarias del pensar en general; hace abstracción de todo contenido del conocimiento y de toda relación con los objetos; es un canon y una analítica del pensar en general, también es una lógica de la verdad formal o de la corrección del pensamiento. Se divide en doctrina de los elementos y doctrina del método.

[269] Cf. Kant, *Lógica Jäsche, Introducción, infra* p. 82.
[270] Cf. *ibid., infra* p. 84, subrayado en original.
[271] Cf. *ibid., infra* p. 85.
[272] Cf. *ibid., infra* p. 85-86.
[273] Cf. *ibid., infra* p. 86, subrayados en original.

I. Se opone en un respecto a:

I.a. La lógica del uso particular del entendimiento: estudia las leyes particulares del pensar relativas a un campo de objetos determinado, que son, por tanto, contingentes. Es la propedéutica concreta de cada ciencia y se puede considerar como *órganon* de la misma.

La oposición entre I. y I.a. tiene lugar en virtud del criterio «general» (para todo uso del entendimiento)/ «particular» (para un cierto uso del entendimiento).

I. Se opone en otro respecto a:

I.b. La lógica aplicada: trata de las condiciones psicológicas o empíricas del pensamiento, es un catártico del entendimiento.

La oposición entre I. y I.b. tiene lugar en virtud de la contraposición «pura»/«aplicada».

I. Se opone en un tercer respecto a:

I.c. La dialéctica o lógica de la apariencia de verdad.

La oposición entre I. y I.c. se articula en torno a la distinción entre «verdad lógica» y «apariencia de verdad».

La distancia que esta noción de lógica representa frente a la tradición más inmediata ha sido convenientemente expresada en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «si algunos autores modernos han pensado ampliarla [= la lógica] a base de introducir en ella capítulos, bien sea psicológicos, sobre las distintas facultades del conocimiento (imaginación, agudeza), bien sea metafísicos, sobre el origen del conocimiento o de los distintos tipos de certeza, de acuerdo con la diversidad de objetos (idealismo, escepticismo, etc.), bien sea antropológicos, sobre los prejuicios (sus causas y los remedios en contra), ello procede de la ignorancia de tales autores acerca del carácter peculiar de esta ciencia»[274].

Sin embargo, la agudeza de las reflexiones kantianas sobre el concepto de la lógica apenas se corresponde con logros en el desarrollo de la misma. Tal insuficiencia se debe a una doble deuda contraída por Kant, por una parte con la tradición escolar y por otra con su propia elaboración de la lógica trascendental. Sirva como botón de muestra la pieza tal vez más sofisticada de la lógica formal kantiana, presente tanto en la *Crítica de la razón pura* como en el *Manual de lecciones*: la sistematización de la tabla de los juicios. Las investigaciones de Adickes, Tonelli y De Vleeschauver han puesto de manifiesto que los distintos tipos de juicios proceden, no de una analítica de las funciones del juzgar, como Kant pretende, sino más bien de la tradición de la filosofía escolar[275]. Por otra parte Kant incluye en su clasificación algunos momentos, como el juicio infinito o el juicio

[274] Cf. Kant, *Crp*, B VIII.

[275] Cf. Adickes, *Kants Systematik als Systembildender Factor*, Berlin, [1]1887, p. 30 y ss., Hermann Jan de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. 1: *La déduction transcendentale avant la Critique de la raison pure*, Amberes-París-s'Gravenhage, [1]1934-1937, reimpreso en Nueva York-Londres, 1976, pp. 210-250; Tonelli, *Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*, en *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Friedrich Kaulbach y Joachim Ritter (eds.), Berlin, 1966, pp. 134-158.

singular[276], que no son admisibles desde el punto de vista de la lógica formal, pero que tienen interés para la lógica trascendental merced a su conexión con las categorías de limitación y de totalidad.

El *Manual* presenta otras doctrinas que sólo son admisibles desde el punto de vista de la lógica trascendental, como por ejemplo la explicación de las intuiciones sensibles, de las ideas de la razón, la definición de juicio referida a la unidad de la conciencia de las representaciones, las inferencias de la facultad de juzgar. Pese a estas irregularidades, Kant aspira a salvaguardar el carácter estrictamente formal de su lógica valiéndose de un recurso relativamente simple: la distinción entre materia y forma aplicada a los distintos elementos. De este modo quedaría garantizada la abstracción del contenido del conocimiento, tanto en el caso de los conceptos, «en cada concepto es preciso distinguir materia y forma. La materia de los conceptos es el objeto; la forma de los mismos la universalidad»[277], como en el de los juicios, «materia y forma pertenecen a todo juicio como componentes esenciales del mismo. La materia consiste en los conocimientos dados, enlazados en el juicio para la unidad de la conciencia. La forma del juicio consiste en la determinación del modo cómo las distintas representaciones en cuanto tales pertenecen a una conciencia»[278], o finalmente en relación con las inferencias: «La materia de las inferencias de la razón consiste en las premisas y la forma en la conclusión en tanto que ésta contiene la consecuencia»[279].

10. Doctrinas no formales en el *Manual de lecciones de lógica*

La larga *Introducción* al tratado de lógica propiamente dicho en la *Lógica Jäsche* contiene una serie de doctrinas que no se corresponden en absoluto con la idea kantiana de lógica formal. Podrían explicarse, en principio, como el poso que la lógica escolar ha dejado en las *Lecciones* universitarias. Una aproximación detallada a los distintos ejemplares de *Lecciones* conservados, a las *Reflexiones* y al propio manual de Meier permite comprobar, sin embargo, que estas doctrinas no son meros residuos. Kant las mantiene y las reelabora afanosamente imprimiendo su huella sobre cada una de ellas porque considera que poseen un interés específico, tal vez más didáctico que teórico, que obedece en primera línea a la función asignada a la lógica en la enseñanza universitaria[280]. El anuncio de lecciones del semestre de invierno de 1765 revela que Kant compartía los ideales de su época por lo que respecta a la necesidad de una catarsis o depuración de la racionalidad, de la que debe ocuparse la lógica entendida como doctrina de la razón en un sentido amplio.

La cercanía al manual de Meier en la *Introducción* es patente. Baste indicar, por ejemplo, la reelaboración kantiana de la doctrina de las perfecciones del conocimiento bajo el esquema de los cuatro momentos lógicos de la cantidad, cualidad, relación y modalidad.

[276] Cf. las propias observaciones de Kant en *Crp*, A 71-73/B 96-98, también Jules Vuillemin, *Reflexionen über Kants Logik*, en *Kant-Studien*, 52 (1960-61), pp. 310-335 y recientemente Brandt, *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*, Hamburgo, 1991, p. 6.

[277] Cf. Kant, *Lógica Jäsche*, *infra* p. XX.

[278] Cf. *ibid.*, § 18. p. 66.

[279] Cf. *ibid.*, § 59, p. 83.

[280] Hinske reivindica para estas doctrinas un interés teórico específico, como teoría de la «razón humana universal», cf. «prefacio a esta edición», *supra* p. 10 y *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, cit., pp. 25 y ss.

La perfección del conocimiento según la cantidad corresponde a la magnitud, el rigor y la importancia del mismo. Kant expone aquí su versión de la doctrina del horizonte del conocimiento. La cuestión es: «¿En qué medida concuerda un conocimiento con nuestros propósitos y con nuestras capacidades?»[281]. Meier se ceñía exclusivamente al horizonte individual. Kant ampliará este planteamiento mediante su distinción entre un horizonte particular y condicionado y un horizonte absoluto y general: «Se ha de entender por horizonte absoluto y general la congruencia de los límites del conocimiento humano con los límites de la entera perfección humana. Se trata aquí de la cuestión ¿qué puede saber el hombre en general como hombre?»[282] Este horizonte sólo puede ser determinado racionalmente, a partir de principios[283]. Es inevitable señalar en estos pasajes un vínculo con la temática fundamental de la *Crítica de la razón pura*: «El horizonte concierne por consiguiente a la valoración y determinación de lo que el hombre *puede* saber, le *está permitido* saber y *debe* saber»[284]. La huella del pensador crítico se reconoce nítidamente sobre el suelo aportado por Meier. Por lo demás, siguiendo la pauta marcada por éste, Kant trata aquí acerca de la ignorancia como lo opuesto a la amplitud del conocimiento, de la pedantería, la popularidad, etc.

La perfección del conocimiento según la relación es la verdad. Kant tematiza la verdad lógica, sus principios, el problema de la circularidad en la definición de verdad como concordancia del conocimiento con el objeto y la división del criterio de verdad en formal y material. Se reconocen de nuevo desarrollos contenidos en la *Crítica de la razón pura* A 58/B 82 y ss. En el *Manual* se extiende acerca del error como resultado de la interferencia de la sensibilidad en las operaciones del entendimiento, del descubrimiento de la ilusión como modo de evitar los errores y de la comparación de los propios juicios con juicios ajenos como piedra de toque externa de la verdad. Bajo la égida de la lógica ilustrada, el *Manual* contiene un programa de educación de la racionalidad concordante con el que aparece en el § 40 de la *Crítica del Juicio*: «Las reglas universales y las condiciones para evitar los errores en general son: 1) pensar por sí mismo, 2) pensarse en la posición de otro, y 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. La máxima de pensar por sí mismo se puede llamar *modo de pensar ilustrado*; la máxima de trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos, *modo de pensar ampliado*, y la máxima de pensar siempre de acuerdo consigo mismo, *modo de pensar consecuente o franco*»[285].

La perfección del conocimiento según la cualidad depende del grado de claridad y distinción que podamos obtener mediante el análisis de las notas de los conceptos. Kant enriquece a Meier indicando que la distinción del concepto se puede obtener, no sólo mediante análisis, sino también mediante síntesis o coordinación de notas: «Los lógicos de la escuela *wolffiana* situaban toda actividad relativa a tornar distintos los conocimientos en el mero análisis de los mismos. Pero no toda distinción se funda en el análisis de un concepto dado. A través de esto surge la distinción sola-

[281] Cf. Kant *Lógica Jäsche*, *infra* p. 103.
[282] Cf. *ibid.*, p. 104.
[283] Cf. *ibid.*
[284] Cf. *ibid.* Acerca de la doctrina del horizonte en el marco de las *Lecciones de lógica* y de sus vinculaciones, por una parte con el manual de Meier y por otra con el pensamiento maduro de Kant, cf. De Vleeschauver, *L'orizzonte nella Logica de Kant. Il problema delle Vorlesungen kantiane*, en *De Homine*, 31-32 (1969), pp. 39-68.
[285] Cf. *Lógica Jäsche*, *infra* p. 117.

mente en relación con aquellas notas que ya pensábamos en el mismo concepto, pero en ningún caso con relación a las notas que se añaden al concepto como partes del concepto posible total»[286]. Pese a esta matización, Kant considera finalmente que la competencia de la lógica está limitada al análisis conceptual: «El procedimiento analítico para producir distinción, único del que puede ocuparse la lógica, es el primer y principal requisito en la acción de tornar distintos nuestros conocimientos»[287].

La perfección lógica del conocimiento según la modalidad se refiere a la relación entre éste y la conciencia del sujeto empírico, que puede estar en posesión del conocimiento o bien como cierto o bien como incierto. Es lo que Kant llama el tener por verdadero (*das Fürwahrhalten*). Los distintos modos de tener un conocimiento por verdadero son el opinar, el creer y el saber. Bajo este epígrafe Kant trata de los prejuicios como juicios provisionales «*que se toman como principios*»[288]. Señala como sus fuentes la imitación, la costumbre y la inclinación[289].

Además de los cuatro capítulos dedicados a las distintas perfecciones del conocimiento, los dos capítulos iniciales de la introducción explican el concepto, las divisiones y la historia de la lógica. En el tercero se elucida el concepto de filosofía, y en el cuarto se repasa brevemente la historia de esta disciplina. El *Manual* sigue aquí el modelo del *Discurso preliminar acerca de la filosofía en general*. Al igual que Wolff, Kant aborda el concepto de filosofía partiendo de la distinción entre los distintos tipos de conocimientos[290].

Es preciso reparar por último en dos distinciones genuinamente kantianas, presentes en el *Manual*, que hacen de esta obra una excelente introducción al espíritu de la filosofía crítica. Se trata, por una parte, de la distinción entre el concepto de filosofía en su acepción mundana y en su acepción escolar o escolástica, y, por otra, la distinción entre aprender filosofía y aprender a filosofar[291]. Constituyen ambas una brillante expresión de la primacía de la racionalidad práctica sobre la racionalidad teórica o especulativa y de la reivindicación kantiana del ejercicio del pensar como *Selbstdenken* –pensar autónomo–, más allá de los resultados teóricos obtenidos.

Kant contrapone la filosofía entendida como el conjunto de los conocimientos reunidos en un sistema: filosofía en sentido escolar o escolástico, a la filosofía como ciencia de los fines últimos de la razón humana: filosofía en sentido mundano, cósmico o cosmopolita[292]. La filosofía escolar es un saber técnico, que se atiene a cualesquiera fines arbitrarios. La filosofía en su acepción mundana, por el contrario, es

[286] Cf. *ibid.*, *infra* p. 122.
[287] Cf. *ibid.*, *infra* p. 123.
[288] Cf. *ibid.*, *infra* p. 132, subrayado en el original.
[289] Cf. *ibid.*
[290] Cf. *supra* p. 49.
[291] Acerca de la distinción entre «aprender filosofía» y «aprender a filosofar», como un motivo genuino del pensamiento de Kant vinculado a la idea del *Selbstdenken*, presente especialmente en las *Lecciones de lógica* y enraizada en la lógica de la ilustración, cf. Hinske, *Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen «Philosophie lernen» und «Philosophieren lernen» und ihre Vorgeschichte*, en *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, cit., pp. 42-60. Sobre su importancia para la hermenéutica filosófica, cf. Claudio La Rocca, *Il conflitto delle interpretazioni: Kant, Meier, Eberhard e l'ermeneutica filosofica*, en *Fenomenologia e società*, 18 (1995), pp. 84-108, aquí 97 y ss. Una discusión de los principios hermenéuticos del kantismo con la hermenéutica gadameriana es esbozada por Faustino Oncina y Manuel Ramos en su *Introducción a J. G. Fichte, Filosofía y estética*, Valencia, 1998, pp. 13-101.
[292] Cf. *ibid.* La expresión en alemán es «Philosophie nach dem Weltbegriff». Kant aporta en el propio texto del *Manual*, así como en la *Crp*, el doblete latino: «in sensu cosmico» , cf. *Manual de leccio-*

un saber de aquellas cuestiones que necesariamente interesan a toda la humanidad. Estas cuestiones fundamentales son: «1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar? 4) ¿Qué es el hombre?»[293] La *Crítica de la razón pura* omite la reunión de las tres primeras cuestiones bajo la cuarta y la subsiguiente remisión de las mismas a la antropología, presente sólo en el *Manual*: «La metafísica responde a la primera cuestión, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última»[294].

La filosofía en general, tanto en la acepción escolar como en la mundana, se entiende, al igual que la razón misma, como fuente de unidad. Kant asigna a la filosofía en la acepción escolar la función de unificar el conjunto de los conocimientos en un sistema: «Dos elementos conforman la filosofía según la acepción escolar: *En primer lugar* un acervo suficiente de conocimientos racionales; *por otra parte*, una conexión sistemática de estos conocimientos o la reunión de los mismos en la idea de un todo»[295]. En su acepción mundana, la filosofía consiste en el establecimiento de una jerarquía entre los fines del hombre, al servicio de los cuales se colocan los diferentes tipos de conocimientos, y su unificación bajo los fines supremos que le conciernen en tanto que ser humano: «Puesto que la filosofía en el último sentido [= en su acepción mundana] es, en efecto, la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el propósito final de la razón humana, al que, en tanto que supremo, están subordinados todos los otros fines y en el que concurren para la unidad»[296].

La *Lógica Philippi* ilustra esta diferencia mediante la distinción entre filosofía y filodoxia, brevemente aludida asimismo en el *Manual*:[297] «Platón distingue entre la filosofía y la filodoxia. El filodoxo es aquel que adquiere la habilidad de responder a todo tipo de cuestiones, por mucho que éstas obedezcan a los fines más banales. El filósofo en sentido académico es un filodoxo tal. El verdadero filósofo, sin embargo, es el que procura ser capaz de conocer solamente aquello que se adecua a la verdadera perfección y al supremo destino del hombre»[298].

---

nes, AA IX 24, cf. *infra*, p. 92, o «conceptus cosmicus» cf. *Crp* A 838/B 866. Pedro Ribas, en su versión castellana de la *Crp*, traduce «en sentido cósmico». Julián Marías, en su traducción de la *Introducción al Manual de Lógica, Kant, sobre el saber filosófico*, cit., p. 9, habla de «concepto mundano». Nos adherimos a esta última versión, por considerar que recoge en castellano con mayor expresividad la idea kantiana de filosofía como pensamiento que se atiene a los fines que conciernen al ser humano en su universalidad, y no únicamente como ser dotado de la capacidad de conocer. La dimensión humana universal abarca, más allá de lo cognoscible, el ámbito de la moral, que se juega en la relación del hombre con el hombre. En la *Lógica Pölitz* aparece en idéntico contexto la expresión «Philosophie in sensu cosmopolitico», AA XXIV, 533. El *Manual* ofrece también la expresión «weltbürgerlich» (cosmopolita), cf. AA IX 25 y en la presente edición cf. *infra* p. 92.

[293] Cf. *Lógica Jäsche*, *infra* p. xx, y *Crp*, A 805/B 833 y A 838/B 866 y ss.

[294] Cf. la presente edición *infra* p. 66.

[295] Cf. *ibid.* p. 92.

[296] Cf. *ibid.* La doble tendencia hacia la unidad del conocimiento y hacia la unificación del conocimiento con los fines supremos del ser humano ha sido convenientemente comentada por La Rocca, *op. cit.*, p. 102: «Ogni parte della scienza tende finalisticamente all'unità del tutto del sapere, organicamente concepito; ma a sua volta il sapere come sistema tende (e dunque va intenso in rapporto) a un sistema di fini ulteriore e più radicale, formato dagli interessi ultimi della ragione umana, dell'uomo stesso come cittadino del mondo».

[297] Cf. la presente edición *infra* p. 92.

[298] Cf. *Lógica Philippi*, AA XXIV 383.

La distinción entre aprender filosofía y aprender a filosofar aparece ya en el anuncio de lecciones de 1765: *Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-66*[299]. La posición kantiana en este punto es radical: no es posible aprender filosofía porque no se ha dado ninguna todavía[300]. Esta afirmación se contiene en la propia *Crítica de la razón pura*, acompañando paradójicamente al esbozo de su propio sistema: «la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar» (A 838/B 866). Pero aunque se hubiese dado una filosofía definitiva, aunque la *Crítica de la razón pura* contuviese la «verdadera filosofía», no sería filósofo quien aprendiese de memoria sus dogmas. No existe filosofía sin autonomía del pensar. Sólo es posible «aprender a filosofar» porque la pretensión de «aprender filosofía» es en sí misma contradictoria. Las lecciones tempranas recogen esta idea con especial énfasis: «El carácter de un verdadero filósofo consiste en no hacer otra cosa más que ejercitar las fuerzas y las facultades naturales y esto a través de la investigación indagatoria de la crítica [...] Mi filosofía tiene que fundarse en mí mismo, y no en el entendimiento ajeno»[301]. «Nada hay más nocivo que la imitación en la filosofía, nada hay más miserable y pernicioso para el entendimiento que imitar, por ejemplo, a un Wolff o a otro, aprender de memoria y grabarse estrictamente sus definiciones según sus palabras y tomarlos como estrellas de primera magnitud, considerándose a sí mismo como una nimiedad, sino que hay que pensar por sí mismo, aprender a juzgar por sí mismo, reflexionar por sí mismo acerca de los objetos para poder convertirse en filósofo, para ser filósofo»[302]. En la *Lógica Jäsche* finalmente: «No puede llamarse filósofo absolutamente nadie que no sea capaz de filosofar. Sólo se puede aprender a filosofar, empero, mediante el ejercicio y uso autónomo de la razón»[303].

Al margen de la formulación kantiana de la idea de lógica formal, demasiado escueta y superada hoy día, el *Manual de lecciones de lógica* reclama su *status* literario legítimo como introducción al pensamiento de Kant y como vía de acceso a la tradición de la lógica escolar ilustrada. Dejará tal vez insatisfechos a los peritos en lógica formal; sin embargo, como sugiere Norbert Hinske[304], aún siendo insuficiente como tratado de lógica, aporta tal vez algo más valioso: una teoría de la racionalidad.

Si los lógicos desean ignorar esta etapa en la historia de su disciplina, los historiadores de la filosofía no deben olvidar que la lógica, entendida como *philosophia rationalis*, constituyó un instrumento de primer orden al servicio del ideal de ilustración.

Tréveris, verano de 1998 – Lugo, 1999

---

[299] Sobre este punto, en especial el estudio introductorio de Alfonso Freire, en *Aviso*, cit., pp. 131-144.

[300] Cf. la presente edición *infra* p. 93.

[301] Cf. *Lógica Blomberg*, AA XXIV 53.

[302] Cf. *ibid.*, 188.

[303] Cf. en esta edición *infra* p. 93.

[304] Cf. Hinske, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

ADVERTENCIAS A LA TRADUCCIÓN

Se han respetado –con leves modificaciones– las convenciones gráficas de la edición de Wilhelm Weischedel, *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, vol. 5: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Darmstadt, [5]1983 ([1]1958), a partir de la cual se ha realizado la presente traducción. Weischedel reproduce la primera edición (Königsberg 1800) introduciendo en notas las variantes con respecto a la edición de la Real Academia de las Ciencias de Prusia (Berlín-Leipzig, 1923), que se recogen también aquí. Las partes en que esta edición utiliza composición espaciada han sido sustituidas por cursiva. En las expresiones en latín no se ha variado el tipo de letra con respecto al texto principal, siguiendo la edición citada. Se ofrece traducción de dichas expresiones únicamente cuando se trata de fragmentos largos que no se comprenden fácilmente a partir del texto principal dado que con frecuencia las expresiones en latín son meras paráfrasis del texto alemán, resultando en castellano prácticamente una repetición. Las notas a pie de página de Kant aparecen señaladas con un asterisco (*).

Las *Reflexiones* se incluyen en el sistema de notas a pie de página insertadas en el lugar del texto de la *Lógica Jäsche* con el que presentan afinidades. El texto de la *Reflexión* aparece acompañado de la localización del mismo en la *Akademie-Ausgabe*, así como de la datación estipulada por Adickes, quien con frecuencia señala varias fases posibles e indica mediante uno o varios signos de interrogación el grado de probabilidad que les asigna. Adickes distingue asimismo el texto principal de la *Reflexión* de los añadidos posteriores, designados con una «s» (de *späterer Zusatz*) y de los añadidos y correcciones realizados por Kant durante la redacción misma de la *Reflexión*, designados con una «g» (de *gleichzeitiger Zusatz*). Hemos respetado esta convención de la *Akademie-Ausgabe* con el fin de facilitar el cotejo de la traducción con el original.

LÓGICA DE IMMANUEL KANT UN MANUAL DE LECCIONES

(EDICIÓN ORIGINAL DE G.B. JÄSCHE)

KÖNIGSBERG
EDITADO POR FRIEDRICH NICOLOVIUS
1800

Acompañado de una selección de *Reflexiones* del legado de Kant

A SU EXCELENCIA EL SR. EBERHARD JULIUS E. VON MASSOW,

Real Ministro Prusiano del Estado y de Justicia, Jefe del Departamento Eclesiástico en los asuntos de las iglesias evangélico-luteranas, de las escuelas, asilos y monasterios, así como de asuntos eclesiásticos católicos. Presidente Primero del Consistorio Superior Evangélico-luterano, Secretario Superior de Universidades, etcétera.

dedicado reverentemente

por el editor Gottlob Benjamin Jäsche
Doctor y Profesor Extraordinario de la Universidad de Königsberg
Miembro de la Sociedad Científica de Francfort del Oder

PRÓLOGO

Ha transcurrido ya año y medio desde que *Kant* me transmitió el encargo de preparar para la imprenta su *Lógica,* tal como la exponía en lecciones públicas a sus oyentes, y de entregarla al público en forma de un *manual compendioso.* A tal efecto recibí de él su propio manuscrito, del que se había servido en sus lecciones, con expresión de la particular y honrosa confianza hacia mí, de que yo, familiarizado con los principios de su sistema en general, también aquí iba a introducirme con facilidad en el curso de sus ideas y no iba a alterar o falsificar sus pensamientos, sino a exponerlos con la precisión y claridad requeridas a la vez que en el orden pertinente. De este modo, pues, aceptado el honroso encargo y habiendo procurado realizarlo tan bien como he sido capaz, de acuerdo con los deseos y expectativas del *loable sabio,* mi muy admirado maestro y amigo, todo lo concerniente a la *exposición,* la expresión y presentación, la relación y disposición de los pensamientos ha de serme imputado parcialmente, de suerte que naturalmente también me corresponde a mí dar cuenta al lector de esta nueva obra de Kant. Ofrezco a continuación, pues, alguna que otra explicación pormenorizada al respecto.

Desde el año 1765 el profesor Kant había adoptado ininterrumpidamente como guía para sus lecciones de lógica el manual de Meier (George Friedrich Meier, *Extracto de la doctrina de la razón,* Halle, 1752, ed. Gebauer), por las razones que puso de manifiesto en un programa docente publicado por él en el año 1765[1]. El ejemplar del compendio mencionado, del que se servía para sus lecciones, al igual que el resto de los manuales que utilizaba con idéntico fin, es un ejemplar interfoliado[2]. Sus observaciones y notas explicativas generales, así como las más específicas, que se

[1] Se trata de la *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766,* Königsberg, 1765, versión castellana: *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766,* cit.

[2] Modalidad de encuadernación consistente en intercalar un folio en blanco destinado a anotaciones personales entre dos folios impresos. Recuérdese asimismo la costumbre al uso en el siglo XVIII de adquirir los libros sin encuadernar (sólo los pliegos impresos), disponiendo cada uno la encua-

refieren en primera instancia al texto del compendio en los parágrafos singulares, se encuentran o bien en las hojas interfoliadas, o bien en los márgenes vacíos del propio manual. Y esto, escrito aquí y allá en observaciones y notas aclaratorias dispersas, constituye en su conjunto la *reserva de materiales* que Kant empleaba para sus lecciones y que en parte ampliaba de vez en cuando mediante nuevas ideas, en parte revisaba y mejoraba siempre nuevamente atendiendo a diversas materias particulares. Contiene de este modo al menos lo esencial de todo lo que el célebre comentador del manual de Meier solía participar a sus oyentes acerca de la lógica en sus lecciones impartidas con desembarazado estilo y que estimó digno de ser anotado.

En lo concerniente a la presentación y disposición de los asuntos en esta obra he creído poner en práctica de la manera más acertada las ideas y los principios del gran hombre, ateniéndome, por lo que respecta a la economía y distribución del todo, a su declaración explícita conforme a la cual en el tratado de lógica propiamente dicho y particularmente en la doctrina de los elementos no se puede incluir nada más que la teoría de las tres funciones esenciales del pensar –de los *conceptos*, de los *juicios* y de las *inferencias*–. Todo aquello, por tanto, que trata del conocimiento en general y de sus perfecciones lógicas, que en el manual de Meier precede a la doctrina de los conceptos y que ocupa casi la mitad de la totalidad, ha de ser considerado aquí parte de la introducción. «En lo anterior», anota Kant justo al principio de la décima sección, donde el autor expone su doctrina de los conceptos: «en lo anterior se trató acerca del conocimiento en general, como *propedéutica* de la lógica, ahora sigue la *lógica propiamente dicha*.»

Siguiendo esta indicación expresa de Kant, he trasladado por tanto todo lo que aparece antes del párrafo mencionado a la introducción, la cual ha alcanzado por este motivo una extensión mucho mayor de la que suele ocupar de ordinario en otros manuales de lógica. La *doctrina del método*, como la otra parte principal del manual, habría de resultar en consecuencia tanto más breve cuantas más materias hubieran sido abordadas ya en la introducción, materias que, por otro lado, nuestros lógicos incluyen ahora con razón en el dominio de la doctrina del método, por ejemplo, la doctrina de las demostraciones, etc. Hubiera sido una repetición tan innecesaria como impropia el hacer mención de estos materiales otra vez aquí, en su ubicación correcta, únicamente con el fin de completar lo incompleto y para colocarlo todo en su lugar pertinente. Lo último lo he hecho, no obstante, con respecto a la doctrina de las *definiciones* y de la *división lógica de los conceptos*, que en el compendio de Meier pertenece ya a la sección octava, a saber, a la doctrina elemental de los conceptos, un orden que Kant también ha dejado inalterado en su exposición.

Se entiende por lo demás de suyo que el gran reformador de la filosofía y –en lo que concierne a la economía y forma externa de la lógica– también de esta parte de la filosofía teorética en particular hubiera modificado la lógica conforme a *su* proyecto arquitectónico, cuyas líneas esenciales están consignadas en la *Crítica de la razón pura*, si hubiese sido de su agrado y si su tarea de fundamentación científica de todo el sistema de la filosofía propiamente dicha –la filosofía de lo real verdadero y cierto, tarea ésta más importante y más difícil, que únicamente él por vez primera y sólo él podía desarrollar en *su* originalidad–, le hubiera permitido pensar en la elaboración de una lógica propia. Este trabajo, empero, podía muy bien confiárselo

dernación según su gusto personal. La encuadernación interfoliada era un recurso habitual en caso de manuales y compendios destinados al estudio o a la docencia.

a otros, que con conocimiento de causa y juicio imparcial podían valerse de sus ideas arquitectónicas para una elaboración y un tratamiento de esta ciencia verdaderamente adecuado y bien ordenado. Cabía esperar esto de varios pensadores profundos e imparciales entre nuestros filósofos alemanes. Esta expectativa tampoco defraudó a *Kant* ni a los amigos de su filosofía. Varios manuales de lógica recientes han de ser considerados, en lo concerniente a la economía y a la disposición del todo, más o menos como un fruto de aquellas ideas *kantianas* acerca de la lógica. Una comparación aún muy somera de los manuales de lógica antiguos con los más recientes, elaborados conforme a principios kantianos, convencerá a cualquiera de que esta ciencia ha ganado efectivamente por cuanto que no se ha enriquecido, ni se ha vuelto más sólida o en sí misma más fundamentada, pero sí más *depurada*, por un lado, de todos los componentes ajenos a ella, y por otro lado de algunas sutilezas inútiles y de meros mecanismos dialécticos; de que *se ha vuelto más sistemática* y, no obstante, con todo el rigor científico del método, se ha vuelto a la vez más *sencilla*. Por mucho que destaquen algunos de los manuales más antiguos de esta ciencia por lo que respecta al rigor científico en el método, a la claridad, certeza y precisión en las explicaciones y a la concisión y evidencia de las demostraciones, no hay, con todo, casi ninguno entre ellos en el cual los límites de los distintos dominios pertenecientes a la lógica en sentido amplio, de lo *meramente propedéutico*, de lo *dogmático* y *técnico*, de lo *puro* y lo *empírico* no discurran entreverados, de modo que no es posible distinguirlos entre sí.

Cierto que Jakob observa en el prólogo a la primera edición de su lógica[3]: «Wolff ha captado inmejorablemente la idea de una lógica general, y si ese hombre insigne hubiera pensado en exponer la lógica totalmente diferenciada, entonces seguramente nos hubiera legado en virtud de su mente sistemática una obra maestra que hubiera tornado vanos todos los trabajos futuros de esta especie». Pero él no desarrolló esta idea, y no lo hizo tampoco ninguno de sus seguidores, por muy grande y justificado que sea en general el mérito que haya adquirido la escuela wolffiana en cuanto a lo *lógico* por antonomasia: la perfección *formal* de nuestros conocimientos filosóficos.

Haciendo ahora caso omiso, sin embargo, de lo que podía y tenía que suceder todavía en lo concerniente a la forma externa y al perfeccionamiento de la lógica mediante la necesaria disgregación de proposiciones puras y meramente formales de las empíricas y reales o metafísicas, el juicio de Kant sobre este extremo, tratándose de la apreciación y la determinación del contenido intrínseco de esta ciencia como ciencia, no es dubitativo. Él se manifestó varias veces decidida y terminantemente en relación con esto: la lógica ha de ser considerada como una ciencia consistente por sí misma y justificada en sí misma y, por ende, desde su nacimiento y desarrollo inicial –de *Aristóteles* en adelante hasta nuestra época–, no ha podido ganar nada, en verdad, por lo que a la fundamentación científica se refiere. De acuerdo con esta afirmación, *Kant* no ha pensado ni en una fundamentación de los principios lógicos de

[3] Se refiere a la obra de Ludwig Heinrich Jakob (1759-1827) *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, Halle, [1]1788, reimpresa en la *Aetas Kantiana*, vol. 130, Bruselas, 1981, siguiendo la cuarta edición ampliada, Halle, [4]1800. Se trata del primer manual de lógica y metafísica elaborado según principios kantianos. Véase al respecto la observación de Adickes en su *German Kantian Bibliography*, cit., p. 67: «This *Logic* is of importance, because in it there is carried through for the first time Kant's idea of purely formal logic, independent of empirical Psychology».

W281489

identidad y contradicción mediante un principio superior, ni en una deducción de las formas lógicas de los juicios. Ha reconocido y tratado el principio de contradicción como una proposición que posee evidencia en sí misma y no precisa de derivación alguna a partir de un principio superior. Restringió tan sólo su uso. Limitó la validez de este principio expulsándolo del dominio de la metafísica,donde el dogmatismo pretendía hacerlo valer y lo circunscribió al uso meramente lógico de la razón, como válido única y exclusivamente para dicho uso.

Pero el que efectivamente el principio lógico de identidad y contradicción, en sí mismo y por antonomasia, no sea susceptible ni esté necesitado de una ulterior deducción es ciertamente otro problema, que conduce a la importantísima cuestión acerca de si existe en general un *primer* principio *absoluto* de todo conocimiento y de toda ciencia; si tal principio sería posible y susceptible de ser hallado.

La *Doctrina de la Ciencia*[4] cree haber descubierto tal principio en el *Yo puro y absoluto* y de este modo haber fundamentado perfectamente todo el saber filosófico, no sólo respecto a la mera forma, sino también respecto al contenido. Y bajo el supuesto de la posibilidad y validez apodíctica de este principio absolutamente uno e incondicionado procede, por tanto, de una manera perfectamente consecuente al no permitir que valgan como incondicionados los principios lógicos de identidad y contradicción: las proposiciones A = A y – A = – A, sino que las expone como proposiciones *subalternas,* que pueden y tienen que ser primeramente demostradas y determinadas por mediación suya y de su principio supremo: *Yo soy* (véase Fund. de la D. C., p. 13, etc.). De una manera igualmente consecuente se manifiesta *Schelling* en su *Sistema del Idealismo Trascendental*[5] en contra de la suposición de los principios lógicos como *incondicionados,* es decir, no deducibles a partir de ninguno superior, por cuanto que la lógica podría surgir sólo mediante la abstracción de determinados principios y –en la medida en que surge de una manera científica– sólo mediante abstracción de los principios *supremos* del saber, suponiendo, por consiguiente, estos principios supremos del saber y con ellos ya la ciencia misma. Pero dado que por otra parte estos principios supremos del saber, considerados como *principios,* presuponen ya la forma lógica de un modo igualmente necesario, resulta de aquí precisamente aquel círculo, que si bien no puede ser resuelto para las ciencias, se puede, sin embargo, elucidar mediante el reconocimiento de un primer principio de la filosofía a la vez con respecto a la forma y al contenido (formal y material), en el cual ambos, forma y contenido, se condicionan y fundamentan recíprocamente. En este principio se encontraría entonces el punto en el cual lo subjetivo y lo objetivo, el saber idéntico y sintético, serían uno y lo mismo.

Bajo la suposición de una dignidad tal, como la que tiene que corresponder a un principio semejante, la lógica, así como cualquier otra ciencia, tendría que estar subordinada a la Doctrina de la Ciencia y sus principios.

Sea como fuere, queda estipulado al menos que en cualquier caso la lógica en su ámbito interno, en lo que concierne a lo esencial, permanece inalterada y la cuestión trascendental acerca de si las proposiciones lógicas son susceptibles y están necesitadas de una deducción a partir de un principio superior puede ejercer tan poca

[4] Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer,* Leipzig [1]1794; versión castellana: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* Buenos Aires, 1975.

[5] Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *System des transcendentalen Idealismus,* Tubinga, [1]1800; versión castellana *Sistema del Idealismo Trascendental,* Barcelona, 1988.

influencia sobre ella misma y sobre la validez y evidencia de sus leyes como la que ejerce sobre la matemática pura, por lo que respecta a su contenido científico, el problema trascendental relativo a cómo son posibles en la matemática los juicios sintéticos *a priori.* Al igual que el matemático en tanto que matemático, el lógico como lógico por lo que respecta a las explicaciones y demostraciones puede proseguir su marcha dentro del ámbito de su ciencia seguro y sosegado, sin que le esté permitido inquietarse por la cuestión trascendental, emplazada fuera de su esfera, propia del filósofo trascendental y del filósofo de la Doctrina de la Ciencia, acerca de *cómo sea posible la matemática pura o la lógica pura como ciencia.*

Merced a este reconocimiento universal de la corrección de la lógica general, la querella entre dogmáticos y escépticos sobre los fundamentos últimos del saber filosófico no se produjo nunca en el dominio de la lógica, cuyas reglas reconoce como buenas todo escéptico razonable, al igual que el dogmático, sino que se dirimió siempre en el dominio de la metafísica. ¿Y cómo podía ser de otro modo? El cometido supremo de la filosofía propiamente dicha no concierne en modo alguno a lo subjetivo, sino a lo objetivo –no al saber idéntico, sino al sintético–. En relación con esto, la lógica *como tal* queda completamente fuera de juego y ni a la Crítica ni a la Doctrina de la Ciencia se les pudo ocurrir, ni habrá nunca filosofía alguna que sepa separar con determinación el punto de vista trascendental del meramente lógico a la que se le pueda ocurrir buscar los fundamentos últimos del saber real, absoluto, dentro del dominio de la mera lógica y, a partir de una proposición de la lógica considerada simplemente como tal, querer extraer un *objeto real.*

El que haya tomado en consideración atentamente la inmensa diferencia entre la lógica (general) propiamente dicha, como una ciencia meramente formal –la ciencia del mero pensar considerado como pensar–, y la filosofía trascendental, esta ciencia de la razón material o real pura, sin desatender ya nunca más esta diferencia, podrá, pues, enjuiciar con facilidad lo que se haya de opinar de los nuevos experimentos emprendidos recientemente por Bardili (en su *Compendio de la lógica primera*)[6] consistentes en estipular la primacía de la lógica misma con la esperanza de encontrar por la vía de esta investigación: «un *objeto real,* o bien establecido por *ella* (por la mera lógica), o de lo contrario no susceptible de ser establecido de ninguna manera objeto alguno; siendo la clave de la esencia de la naturaleza o bien suministrada por *ella,* o no siendo posible lógica ni filosofía alguna». Sin embargo, no se concibe verdaderamente cómo pueda Bardili hallar un objeto real a partir de su estipulada prioridad de la lógica, principio de la posibilidad absoluta del pensar, según la cual podemos repetir infinitas veces *uno* como *uno* y *lo mismo* en lo *múltiple* (no diverso).

[6] Se trata de la obra *Grundriss der ersten Logik, gereiniget von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina Mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie,* Stuttgart [1]1800, reimpresa en la *Aetas Kantiana,* vol. 13, Bruselas 1970. Bardili elabora una curiosa lógica en la que pretende invalidar la determinación kantiana del pensamiento como algo puramente formal, que abstrae de todo contenido. Bardili considera el contenido como «dado» en el pensamiento y los objetos como «puestos» (*gesetzt*) por el pensamiento, que adquiere así una dimensión real, objetiva. Se mantiene, no obstante, lejos de las posiciones idealistas de Fichte, Schelling o Hegel, ya que no admite una deducción del objeto a partir del sujeto. El objeto resulta, según Bardili, de la aplicación del pensamiento a la materia. Su posición ha sido definida como «realismo racional» (cf. Franz HOLZHEIMER, *Der logische Gedanke von Kant bis Hegel,* Paderborn, 1936, p. 186).

Esta prioridad de la lógica, que se pretende recién descubierta, no es evidentemente ni más ni menos que el viejo principio de identidad, hace tiempo reconocido, emplazado en el dominio de la lógica y situado en la cúspide de esta ciencia: *Lo que pienso, lo pienso* y precisamente esto y no otra cosa puedo justamente pensarlo *reiteradamente hasta el infinito*. Siendo bien comprendida la proposición lógica de identidad, ¿quién va a pensar en una diversidad y no en una simple multiplicidad, que no procede ni puede proceder sin duda más que de la mera repetición de uno y el mismo pensamiento? El puro y reiterado poner un A = A = A, continuando así hasta el infinito. Por el camino seguido por Bardili y conforme al método heurístico del que se sirve será por lo tanto difícilmente posible hallar aquello que interesa a la razón que filosofa –el *punto inicial y final* de donde le es dado partir en sus investigaciones y adonde a su vez pueda regresar–. Las objeciones principales y más significativas que Bardili propone en contra de *Kant* y de su método del filosofar no podrían afectar tanto al *Kant lógico* como al *Kant filósofo trascendental* y *metafísico*. Podemos, por consiguiente, dejarlas en el lugar que les corresponde sin entrar ni salir en ellas.

Finalmente quiero todavía hacer constar aquí que, tan pronto como el ocio me lo posibilite, voy a preparar y editar conforme al mismo procedimiento la metafísica de Kant, cuyo manuscrito tengo actualmente en mis manos. Königsberg, a 20 de septiembre de 1800.

Gottlob Benjamin Jäsche
Doctor y Profesor Extraordinario de Filosofía
de la Universidad de Königsberg
Miembro de la Sociedad Científica de Francfort del Oder

INTRODUCCIÓN

I
CONCEPTO DE LA LÓGICA

Todo en la naturaleza, tanto en el mundo animado como en el inanimado, sucede *conforme a reglas*, aunque no siempre las conozcamos. El agua cae conforme a leyes de la gravedad y el movimiento de locomoción de los animales tiene lugar también conforme a reglas. El pez en el agua, el pájaro en el aire, se mueven conforme a reglas. La totalidad de la naturaleza en general no es más que una interconexión de fenómenos conforme a reglas y no existe en parte alguna *ausencia de reglas*. Cuando creemos hallarla sólo podemos decir que en este caso desconocemos las reglas.

El ejercicio de nuestras facultades acontece también conforme a ciertas reglas que seguimos, *inconscientes* de las mismas al principio, hasta que llegamos paulatinamente a su conocimiento mediante ensayos y tras un uso prolongado de nuestras facultades. Al final son tan corrientes para nosotros que nos cuesta un gran esfuerzo pensarlas en abstracto. Así, por ejemplo, la gramática general es la forma de una lengua en general. Hablamos, sin embargo, sin conocer la gramática. El que habla sin conocerla posee en efecto una gramática y habla conforme a reglas de las cuales, empero, no es consciente.

Al igual que el conjunto de todas nuestras facultades, también el *entendimiento* en particular está sujeto en sus operaciones a reglas que podemos investigar. Es más, el entendimiento ha de ser considerado como la fuente y la facultad de pensar reglas en general. Porque así como la sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento es la facultad de pensar, es decir, de someter las representaciones de los sentidos a reglas. Está pues ansioso por buscar reglas y satisfecho cuando las ha hallado. La cuestión es entonces, ya que el entendimiento es la fuente de las reglas, ¿conforme a qué reglas procede él mismo?

Puesto que no cabe duda alguna: no podemos pensar, o utilizar el entendimiento más que según ciertas reglas. Ahora bien, podemos pensar estas reglas

a su vez por sí mismas, es decir, podemos pensarlas *al margen de su aplicación* o en abstracto. ¿Cuáles son, pues, estas reglas?[7]

Todas las reglas conforme a las cuales procede el entendimiento son o *necesarias* o *contingentes*. Las primeras son aquellas sin las cuales no sería posible uso alguno del entendimiento; las últimas son aquellas sin las cuales no tendría lugar un cierto uso determinado del entendimiento. Las reglas contingentes, que dependen de un determinado objeto del conocimiento, son tan diversas como estos mismos objetos. Así hay, por ejemplo, un uso del entendimiento en la matemática, la metafísica, la

---

[7] ***Refl. 1579,*** γ = 1760-64? η = 1764-68? κ = 1769-λ = 1769-70? ρ = 1773-75, AA XVI 17-23.
La regla o bien precede necesariamente al uso y se denomina precepto, praeceptum.
([a]común)
Uso natural de las facultades ([a]mediante pruebas; según una norma').
Uso artificial.
'(El uso artificial es o bien mediante reglas reconocidas empíricamente y tolera una disciplina, o mediante reglas *a priori* convirtiéndose en doctrina, ciencia.)
Todas nuestras fuerzas proceden conforme a reglas, también el entendimiento y la razón.
([a]Porque existe un fundamento común, al que se adecuan todos los efectos de la fuerza, a saber, la naturaleza de dicha fuerza.)
([a]Somos conscientes de estas reglas o bien previamente al ejercicio, o el ejercicio precede a las reglas.)
([a]Reglas naturales o adquiridas, esto es, prescripciones, praecepta.)
Estas reglas o bien se derivan del ejercicio ([a]o bien acompañan simplemente el ejercicio: artes comunes, prácticas.) Economía, artesanía, lengua común, sentido de las proporciones. Moral.
O bien preceden al ejercicio: navegación, astronomía, gramática, geometría, jurisprudencia ([a]cálculo).
([a]Arte y ciencia)
([a]La facultad de reconocer lo universal en abstracto).
La facultad de (juzgar, subsumir, y juzgar *a priori* (inferir)) los conocimientos universales se denomina entendimiento ([a]*a priori* (o en abstracto) la razón).
Cuando los conocimientos universales se derivan de los particulares, se trata del *entendimiento común* ([a]sensus communis). ([a]Universale in [abstracto] concreto, por consiguiente en la experiencia o en casos singulares) ([a]sensus communis).
Cuando los conocimientos particulares se derivan de los universales, entonces se trata de *ciencia*. ([a]Concretum ad abstracto).
En el *primer caso* se actúa conforme a reglas de las que no se es consciente, y éstas son abstraídas del ejercicio. ([a]Uso natural de las reglas.)
En el *segundo* hay que hacerse consciente de las reglas antes del ejercicio. ([a]Uso artificial de las reglas).
([a]El uso del entendimiento según la forma o según el contenido).
([a]La doctrina del entendimiento material o formal; la última es metafísica).
[La ciencia de las reglas del entendimiento es lógica;
la del entendimiento común es crítica;
o la del ([a]uso) del entendimiento en las ciencias es doctrina.]
La ciencia de las reglas ([a]objetivas) del uso correcto de la razón ([a]en general) es lógica.
La ciencia de las reglas ([a]objetivas) del uso correcto de la razón pura es metafísica.
La ciencia de las reglas subjetivas de nuestro conocimiento y de otras fuerzas del alma es psicología.
La lógica de la sana razón: crítica, la de la erudita: doctrina.
La ciencia de las reglas de [del uso de] la razón común es la crítica sensus communis.
La ciencia de las reglas del uso erudito de la razón es logica proprie dicta, doctrina.
Aquella sirve como catártico al igual que la gramática, ésta como órganon.
([a]El entendimiento común reconoce únicamente lo universal en concreto; el sano lo hace conforme a razones del entendimiento no de la ilusión sensible, prejuicio.)
([a]Las reglas de un entendimiento común sirven únicamente como disciplina, para que se preste atención a las reglas que ya se conocen previamente y para impedir la desviación con respecto a las mismas, sin producir conocimiento, puesto que es doctrina.)
([a]El uso artificial del entendimiento, (conforme a preceptos) es o bien disciplina o doctrina; el primer uso es *negativo* (evitar errores: estética) 2. *positivo*: producir conocimientos; aquél sirve como crítica, éste como órganon.)

moral, etc. Las reglas de este uso particular, determinado, en las ciencias mencionadas son contingentes porque es contingente si pienso este o aquel objeto al cual se refieren estas reglas particulares.

Ahora bien, si separamos todo el conocimiento que hemos de obtener meramente de los *objetos* y reflexionamos únicamente acerca del uso del entendimiento en general, entonces descubrimos aquellas reglas del mismo que son necesarias por

---

([a]La lógica como ([a]crítica) y disciplina [([a]y crítica) de la sana razón)]; y como una doctrina de la razón erudita: un órganon. Sus principios son *a priori* (porque contienen reglas del entendimiento). Es por tanto una filosofía y una ciencia.
([a]La Lógica sirve como disciplina y como doctrina; ésta como crítica y como órganon. Denominar artificialmente todas las operaciones, como la gramática, estética.)
([a]La estética sirve como crítica, porque los principios se obtienen *a posteriori*, no es genética, la lógica como órganon.)
([a]La razón común y la especulativa: aquella en concreto (el criterio), ésta en abstracto. Los límites de la primera están determinados por el campo de la experiencia. Restricción a estas condiciones y ampliación en el campo de la razón especulativa en analogía con la sana razón.
([a]Razón común: ([a]también) conforme a reglas, que sin embargo no son preceptos, es decir, que el ejercicio no depende del aprendizaje de las mismas. Razón especulativa: a la que preceden los conocimientos generales.)
([a]Lógica para el uso común es crítica de la razón común, para las ciencias: crítica de las ciencias.)
([a]Lógica como *canon* ([a]analítica) o bien *órganon* ([a]dialéctica); la última no puede ser tratada de modo universal, puesto que es una doctrina del entendimiento no según la forma, sino según el contenido.)
([a]El uso del entendimiento con conciencia de las reglas de dicho uso es ciencia. La disciplina que contiene las reglas del buen uso del entendimiento en general es lógica.)
Toda lógica contiene o bien meras reglas del enjuiciamiento y es teorética: muestra las condiciones bajo las cuales un conocimiento es perfecto; o de la ejecución: enseña a realizar dichas condiciones.
(La doctrina puede ser reconocida y las reglas demostradas *a priori*.)
La lógica es una filosofía sobre las leyes ([a]reglas) universales del uso *correcto* de nuestro entendimiento y nuestra razón ([a]entendimiento sano o erudición).
([a]objetivamente, como debe ser utilizado.)
(¿Existe una lógica práctica?)
([a]Crítica del sano entendimiento u órganon.)
La moral es una filosofía sobre las leyes ([a]reglas) universales del buen uso de nuestra voluntad.
([a]materia.)
1. Denominaciones de la lógica: ([a]*a priori*) ciencia de la razón no por causa de la forma, sino del objeto ([a]por causa de la materia.) ([a]objeto. Razón en general, no aplicada a un objeto en particular.) ([a]La forma tiene que ser filosófica y el objeto es la filosofía misma.)
2. No es ciencia ([a]puede ser histórica), sino filosofía, porque es una parte de la misma [Esta frase fue tachada posteriormente, exceptuando la palabra ciencia, cf. Adickes: AA XVI $21_{2\text{-}4}$, habiendo añadido en su lugar:] por causa de la forma, porque sus reglas pueden ser demostradas *a priori*. El gusto admite únicamente crítica de las ciencias bellas. No mera crítica, no mera doctrina, sino *scientia*.
3. No leyes subjetivas: cómo piensa el entendimiento (forma parte de la psicología), (como las leyes subjetivas de la voluntad), sino: como debe pensar. ([a]Educación) ([a]No la naturaleza del mismo, sino prescripción.) ([a]Del buen uso del mismo; la corrección no es lo único.)
4. No de las leyes particulares de la razón pura, sino también de la aplicada. ([a]4. No del uso particular ([a]órganon) en relación con un objeto, sino del entendimiento en general. Propaedeutica philosophiae.) ([a]Lógica del sensus communis; de las ciencias. Crítica (disciplina). Órganon. ¿Qué es el sensus communis? La lógica del mismo no es cognitio sensus communis, sino scientia. D'Argens [Kant piensa aquí en el marqués de d'Argens, *Philosophie du bon-sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines, à l'usage des cavaliers et du beau sexe*, Londres, 1737, cf. Adickes: AA XVI $21_{30\text{-}34}$].
Es el catártico del entendimiento común. ([a]Es una [ciencia, esto es] teoría y ciencia, cuyas reglas racionales se demuestran a partir de la razón misma. Diferencia con respecto a la crítica del gusto, cuyos principios son *a posteriori* y se derivan de sus distinciones en concreto.) ([a]análisis del entendimiento común, sirve como crítica.) ([a]Dialectica est [ars] disciplina apparentiae logicae.)
La [crítica] teoría de todos los conocimientos racionales, tanto del sano entendimiento como de la ciencia. ([a]o bien de todos en general o de particulares)

antonomasia para cualquier propósito y con independencia de todos los objetos particulares del pensar, porque sin ellas no pensaríamos en absoluto. De ahí que estas reglas puedan además ser comprendidas *a priori*, es decir, con *independencia de toda experiencia*, ya que contienen meramente las condiciones del uso del entendimiento en general, sea *puro* o *empírico*, sin *distinción de los objetos*. De lo que se sigue al mismo tiempo que las reglas universales y necesarias del pensamiento en general pueden concernir únicamente a la *forma* y en ningún caso a la *materia* del mismo. En virtud de lo cual la ciencia que contiene estas reglas universales y necesarias es meramente una ciencia de la forma de nuestro conocimiento intelectual o del pensamiento. Y nosotros podemos formarnos la idea de la posibilidad de una ciencia tal, como de una *gramática general*, que no contiene más que la mera forma de la lengua en general, sin palabras, que pertenecen únicamente a la materia de la lengua[8]

Esta ciencia de las leyes necesarias del entendimiento y de la razón en general, o –lo que es lo mismo– de la mera forma del pensamiento en general, la denominamos, pues, lógica.

El órganon de [los conocimientos racionales y] las ciencias (*en particular).

Es especialmente útil como catártico; como crítica (*disciplina) de las ciencias es útil al igual que la estética por medio de los términos técnicos.

Como órganon es muy incompleta. Es más un fruto que un instrumento de las ciencias racionales. ([8]Doctrina del método).

Es teorética o práctica. Aquélla contiene las reglas del *enjuiciamiento*, y prescribe las condiciones de un conocimiento perfecto. Ésta contiene las reglas de la *ejecución* y prescribe los medios para lograrla.

(*Ésta es en parte la universal: dialéctica, en parte el órganon.)

(*Ésta no puede ser enseñada, puesto que para la aplicación de una regla no se requiere otra regla, sino sano entendimiento. Se pueden considerar empero las condiciones subjetivas en concreto y conocer tanto el instrumento como los impedimentos de la ejecución.)

1. analítica: de los elementos de la razón.
2. dialéctica: de la producción de los conocimientos conforme a reglas de la razón (del uso).

Aquélla es la prescripción, ésta la ejecución; la [última] primera: el criterio de la verdad, ésta el intento.

Tiene dos partes: la lógica del sano entendimiento, que en realidad es una crítica de la aplicación en concreto. Y la de la erudición: órganon.

La dialéctica es la doctrina de las leyes subjetivas del entendimiento, en la medida en que son tenidas por objetivas. Es, o bien sofística o bien crítica; la primera es práctica de la inducción.

*([8]La psicología trata acerca de las razones subjetivas del ejercicio, que son tenidas por objetivas, puesto que esto forma parte de lo azaroso.)

*La lógica práctica general es la lógica del tener por verdadero o de la ilusión: dialéctica; porque la aplicación no permite ninguna regla más, admite únicamente crítica: es sofística y escéptica.

*([8]la lógica práctica particular es la doctrina del método u órganon.)

[8] ***Refl. 1620***, ψ = 1780-89, AA XVI 39-42.

Ustedes han pensado hasta ahora muchas cosas, pero probablemente no han pensado acerca de su pensamiento. Del mismo modo han hablado durante algunos años, sin haber reflexionado acerca de la lengua.* (Hablar, pensar en alto.)

*([8]Se aprenden muchas cosas, por ejemplo a caminar, sin que hayan sido enseñadas.

El pensar, al igual que el caminar, no se puede aprender de otros, pero sí a someter a reglas la facultad de pensar.)

No obstante, al aprender una lengua muerta [han] observado que la misma está sujeta a ciertas reglas constantes, sin las cuales no podría ser una lengua, es decir: comunicación de los pensamientos. ([8]Por tanto, ustedes han seguido las reglas de una lengua, sin poder nombrarlas por sí mismos ([9]Molière – el burgués gentilhombre – hablar en prosa, hablar gramaticalmente.))

Como ciencia que se ocupa del pensamiento en general con independencia de los objetos en tanto que materia del pensamiento, la lógica:

1) ha de ser considerada como *fundamento* de todas las otras ciencias y como *propedéutica* de todo uso del entendimiento. Pero precisamente porque hace abstracción absolutamente de todos los objetos

2) no puede ser un *órganon* de las ciencias.

Entendemos por *órganon* la indicación acerca de cómo deba ser obtenido un cierto conocimiento. Se requiere para ello que yo conozca ya el objeto del conocimiento que ha de producirse conforme a ciertas reglas. Un *órganon* de las ciencias

---

La lengua empero, es comunicación de los pensamientos, por lo tanto el pensamiento en los hombres estará sujeto a ciertas reglas. ([8]que no se pueden nombrar aunque se hayan seguido largo tiempo.)

[Algunas de estas reglas del pensamiento son universales, sin diferencia entre los objetos, es decir, sin las cuales no se puede en absoluto pensar. Estas reglas son necesarias.]

([8]Es necesario empero conocer estas reglas, si uno quiere progresar hacia el pensamiento artificial en las ciencias; en la vida común sólo se necesita práctica. Caminar, bailar, hablar, perorar.)

Una doctrina universal del pensamiento es posible*, y de ella se deriva una doctrina universal del lenguaje. Grammatica universalis. De este modo, a partir de la disposición principal de la gramática latina, se enseña la lengua francesa, la alemana.

*(*Si es necesaria es otra cuestión. Para el uso común del entendimiento no, tan poco como aprender a caminar, para lo que es suficiente con la práctica.)

Esta doctrina universal del pensamiento es lógica. Todo el pensamiento tiene lugar a través del entendimiento; por tanto, la lógica es la doctrina universal del entendimiento. (*La ciencia de las reglas del pensar en general.)

Cuando ustedes quieran reflexionar acerca de su pensamiento, entonces tienen que empezar por una lógica [como una]. (*La lógica natural es la que se adquiere mediante el uso del entendimiento. Lógica como ciencia.)

El entendimiento es la facultad de las reglas. Una doctrina universal del entendimiento expone únicamente las reglas necesarias del pensamiento sin distinción de los objetos, es decir, de la materia, acerca de la cual se piensa, por tanto sólo la forma del pensar en general y las reglas sin las cuales no se puede en absoluto pensar.

*([*Las reglas necesarias del entendimiento son reglas universales y las reglas universales del entendimiento bajo todo punto de vista son reglas meramente formales, es decir, no conciernen a ningún objeto en particular.] Las reglas *universales* son *necesarias*: o bien sólo en relación con un propósito *particular* para el conocimiento de ciertos objetos, o con relación a *todo propósito*, de tal manera que sin ellas el *pensamiento* en general es *imposible*.)

*([8]No las reglas conforme a las cuales conocemos los objetos, sino las reglas conforme a las cuales en general pensamos, lo que sólo es una parte del conocer.)

Elegir objetos del pensar es contingente; las reglas del pensar en general son, empero, necesarias.

Hay reglas del pensar, que 1. sólo en relación con un propósito ([8]en relación con un cierto objeto), o las que 2. son necesarias en relación con todo propósito ([8]forma del pensar – reglas, que no consideran el contenido del conocimiento, sino la mera forma del pensar (no del intuir). (Sólo las últimas forman parte de la lógica.) sin las cuales no se puede usar entendimiento alguno.

Las reglas necesarias tienen que poder ser comprendidas con independencia de toda experiencia, es decir, *a priori*. Aunque la experiencia pueda inicialmente proporcionarnos ejemplos del uso de estas reglas. Tenemos con antelación la forma del entendimiento (**a priori*), los objetos, es decir, la materia de la que se ocupa, nos la da la experiencia.

(*La lógica abstrae de todo contenido del conocimiento.)

([8]Reglas) tienen que poder ser demostradas. No de la psicología empírica.*

*([8]Los límites de la lógica quedan determinados porque (1mo. No es una doctrina del idealismo, 2do. ni del origen de las ideas, 3tio ni de los prejuicios). La filosofía tiene que seguir en esto el ejemplo de las otras ciencias (del derecho natural, de la religión, así como de la teología y moral, las cuales tienen límites permanentes.))

Lógica: Ciencia de las reglas universales del uso del entendimiento en general; por tanto, no del entendimiento puro, tampoco del uso en ciencias particulares, tampoco del uso erudito, ni del uso común, sino de todo uso. Los ejemplos se toman, no obstante, del uso común del entendimiento, que posteriormente se corrige mediante estas reglas.

no es por lo tanto mera lógica, puesto que presupone el exacto conocimiento de las ciencias, de sus objetos y de sus fuentes. Así, por ejemplo, la matemática es un *órganon* excelente, en cuanto ciencia que contiene el fundamento de la ampliación de nuestros conocimientos en relación con un cierto uso de la razón. La lógica, en cambio, toda vez que en su calidad de propedéutica general de todo uso del entendimiento y de la razón no puede formar parte de las ciencias ni anticipar su materia, es solamente un *arte general de la razón* (canonica Epicuri) para adecuar conocimientos en general a la forma del entendimiento y se ha de denominar *órganon* por tanto únicamente en este sentido, *órganon* que por supuesto no sirve para la *ampliación*, sino únicamente para el *enjuiciamiento* y para la *enmienda* de nuestros conocimientos.

3) En cuanto ciencia de las leyes necesarias del pensamiento, sin las cuales no tiene lugar uso alguno del entendimiento y de la razón y que constituyen por consiguiente las condiciones bajo las cuales el entendimiento puede y debe concordar únicamente consigo mismo, la lógica es empero un *canon*. Y en cuanto *canon* del entendimiento y de la razón no le está permitido pedir prestado ningún principio de ciencia ni de experiencia alguna; ha de contener puras leyes *a priori*, que son necesarias y conciernen al entendimiento en general.

Es verdad que algunos lógicos presuponen principios *psicológicos* en la lógica. Introducir semejantes principios en la lógica es tan absurdo, sin embargo, como derivar la moral de la vida. Si tomásemos los principios de la psicología, es decir, de la observación de nuestro entendimiento, veríamos simplemente *cómo* acontece el pensamiento y *cómo es* bajo los diversos impedimentos y condiciones subjetivas; esto conduciría por tanto al conocimiento de meras leyes *contingentes*. La cuestión en la lógica no es, sin embargo, relativa a leyes *contingentes*, sino *necesarias*; –no cómo pensamos, sino cómo debemos pensar.– Las leyes de la lógica han de ser derivadas, por lo tanto, no del uso *contingente* del entendimiento, sino del *necesario*, que uno encuentra en sí mismo al margen de toda psicología. En la lógica no queremos saber cómo es y cómo piensa el entendimiento y cómo ha procedido hasta ahora en el pensamiento, sino cómo debería proceder. Debe instruirnos acerca del uso correcto del entendimiento, es decir, acerca del uso del entendimiento en concordancia consigo mismo.

A partir de la explicación que se ha dado de la lógica pueden derivarse el resto de las propiedades esenciales de esta ciencia; a saber, que

4) es una ciencia racional no sólo por lo que respecta a la mera forma, sino también *según la materia*, ya que sus reglas no se derivan de la experiencia y puesto que tiene al mismo tiempo a la razón como su objeto. La lógica es por consiguiente el autoconocimiento del entendimiento y de la razón, pero no según las facultades de los mismos con respecto a los objetos, sino meramente según la forma. No preguntaré en la lógica: *¿qué* conoce el entendimiento y *cuánto* puede conocer o *hasta dónde* alcanza su conocimiento?, puesto que esto sería autoconocimiento en relación con su uso *material* y pertenece, por tanto, a la metafísica. En la lógica la cuestión es únicamente *¿Cómo se conocerá el entendimiento a sí mismo?*[9]

[9] ***Refl. 1599***, κ = 1769-λ = 1769-70? (ν = 1771-ξ = 1772?) (γ = 1760-64? η = 1764-68? ρ = 1773-75??, AA XVI 29-30.

En cuanto ciencia racional tanto por lo que respecta a la forma como a la materia, la lógica finalmente también es

5) una *doctrina* o *teoría demostrada*. Toda vez que no se ocupa del uso común y, como tal, meramente empírico, del entendimiento y la razón, sino únicamente de las leyes generales y necesarias del pensamiento en general, se basa en principios *a priori* a partir de los cuales pueden deducirse y demostrarse todas sus reglas en cuanto reglas a las que se tendría que adecuar todo conocimiento racional.

Habiendo de ser considerada la lógica como una ciencia *a priori* o como una doctrina para un *canon* del uso del entendimiento y de la razón, se distingue esencialmente de la *estética*, la cual como mera *crítica del gusto* no posee ningún *canon* (ley), sino únicamente una *norma* (modelo o criterio sólo para el enjuiciamiento), la cual consiste en el asentimiento universal. La estética contiene, pues, las reglas de la concordancia del conocimiento con las leyes de la sensibilidad; la lógica, en cambio, las reglas de la concordancia del conocimiento con las leyes del entendimiento y de la razón.[10] Aquélla posee únicamente principios empíricos y no puede ser nunca ciencia o doctrina, en la medida en que por doctrina se entiende una instrucción dogmática a partir de principios *a priori* en la que todo se examina mediante el entendimiento sin enseñanzas ulteriores obtenidas a partir de la experiencia y que nos proporciona reglas cuya observancia procura la perfección que se pretende.

Algunos, en especial oradores y poetas, han intentado razonar sobre el gusto sin haber logrado nunca emitir un juicio decisivo acerca del mismo. El filósofo Baumgarten[11] en Francfort había elaborado el plan para una estética como ciencia. Pero únicamente Home[12] ha denominado a la estética correctamente *crítica*, puesto que

---

1. En la lógica no tratamos acerca del origen de los conceptos, si provienen de los sentidos o de otras causas (ªy de las fuerzas en las que cada uno de ellos tiene su causa): esto forma parte de la metafísica.

2. Ni acerca de las reglas subjetivas (ªlas leyes psicológicas o phaenomenis del pensamiento): cómo piensa en nuestro caso el entendimiento, sino de las objetivas: cómo debe pensar, es decir, lo que hay que pensar conforme a reglas del *entendimiento en general*. Psicología.

3. 'ni acerca de (ªconocimientos, en la medida en que se diferencian por lo que respecta a las cosas) la relación y las determinaciones de las cosas, sino de la relación de los conceptos. Por ello, la lógica se refiere a todas las ciencias, porque en ellas se encuentran conceptos y es como la aritmética, aunque la comprende bajo sí.

(ªLa relación que considera la lógica es la de la comparación, ya que la del enlace no puede ser, ni objetivamente: n.° 3, ni subjetivamente: n.° 2.)

'(ª[Acerca del uso del entendimiento en general] no atendiendo a los objetos de la razón pura [o de la razón natural, o de las magnitudes o]: Metafísica, sino del uso del entendimiento en general, luego de la forma del entendimiento, que se puede conferir en general a todas las representaciones dadas. No se aprende sólo a usar bien el entendimiento, sino a observar su buen y mal uso.)

[10] ***Refl. 1584***, κ = 1769-λ = 1769-70? (ν =1771-ξ = 1772?) (γ = 1760-64? η = 1764-68?) ρ = 1773-75??, AA XVI 25.

La ciencia de las reglas universales del entendimiento: lógica.
La ciencia de las reglas universales de la sensibilidad: estética.
La ciencia de las reglas universales de la voluntad pura: moral.
La ciencia de las reglas universales de las inclinaciones y el gusto...

[11] Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1714-1762), profesor de filosofía en Francfort del Oder, fundador de la estética como una disciplina teórica independiente, es uno de los representantes más destacados del wolffianismo. Entre sus principales obras se encuentran las *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle, 1735, la *Metaphysica*, Halle, 1739, de la cual Kant mismo se servía como manual para las propias lecciones y la *Aesthetica*, Francfort, vol. I, 1750; vol. II, 1758, sobre Baumgarten cf. supra *Estudio Preliminar*, pp. 33 y 50.

[12] Henry Home, lord KAMES (1696-1782), filósofo escocés, autor de los *Elements of Criticism*, Edimburgo, [1]1762 traducidos al alemán en los años 1763-1766 con el título *Grundsätze der Kritik*. Investiga en esta obra los fundamentos del juicio estético.

no proporciona regla alguna *a priori* que determine suficientemente el juicio, como la lógica, sino que toma sus reglas *a posteriori*, generalizando únicamente mediante comparación las leyes empíricas conforme a las cuales conocemos lo más imperfecto y lo más perfecto (bello).

La lógica es por tanto algo más que mera crítica. Es un *canon* que posteriormente sirve como crítica, es decir, como principio del enjuiciamiento de todo uso del entendimiento en general, bien que sólo de su corrección atendiendo a la mera forma, ya que no es *órganon* alguno, al igual que no lo es la gramática general.

Como propedéutica de todo uso del entendimiento, la lógica general se distingue a la vez por otra parte de la *lógica trascendental*, en la cual el objeto mismo se representa como un objeto del mero entendimiento; la lógica general, por el contrario, concierne en general a todos los objetos.

Resumamos, pues, todas las características esenciales que forman parte de una determinación exhaustiva del concepto de la lógica; tendremos que proponer de este modo el siguiente concepto de la misma:

La lógica es una ciencia racional, no según la mera forma, sino según la materia; una ciencia a priori *de las leyes necesarias del pensamiento, pero no con respecto a objetos particulares, sino con respecto a todos los objetos en general; una ciencia, por tanto, del uso correcto del entendimiento y de la razón en general, pero no en sentido subjetivo, es decir, no según principios empíricos (psicológicos): cómo piensa el entendimiento, sino en sentido objetivo, es decir, según principios a priori: cómo debe pensar*[13].

II
DIVISIONES PRINCIPALES DE LA LÓGICA – EXPOSICIÓN – UTILIDAD DE ESTA CIENCIA – ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA MISMA

La lógica se divide:

1) En *analítica* y *dialéctica*.

La *analítica* descubre mediante análisis todas las operaciones de la razón que ejercemos en el pensar en general. Es por tanto una analítica de la forma del entendimiento y de la razón y se llama también, con justo título, lógica de la verdad, porque contiene las reglas necesarias de toda verdad (formal), sin las cuales nuestro conocimiento –haciendo caso omiso de los objetos–, tampoco en sí mismo es verdadero. No es por consiguiente nada más que un *canon* para el enjuiciamiento (de la corrección formal de nuestro conocimiento).

Si se quisiera emplear esta doctrina meramente teorética y general como un arte práctico, es decir, como un *órganon*, entonces se volvería *dialéctica*. Una *lógica de la ilusión* (ars sophistica, disputatoria), que se origina a partir de un mero abuso de la analítica, en la medida en que se simula en conformidad con la *mera forma lógica* la ilusión de un conocimiento verdadero, cuyas notas, sin embargo, tienen que extraerse de la concordancia con los objetos, es decir, del *contenido*.

En tiempos pasados se estudiaba la dialéctica con gran diligencia. Este arte presentaba falsos principios bajo la apariencia de la verdad y de acuerdo con ellos intentaba afirmar cosas conforme a la apariencia. Entre los griegos, los dialécticos eran los abogados y los oradores, capaces de conducir al pueblo allá donde querían, porque el pueblo se deja engañar por la apariencia. La dialéctica era por aquel entonces el arte de la apariencia. Durante una época se expuso en la lógica bajo el nombre de *arte de disputar*, siendo en esta época la lógica y la filosofía cultivadas por ciertas cabezas locuaces con la pretensión de simular cualquier apariencia. No puede haber nada, sin embargo, más indigno de un filósofo que el cultivo de un arte semejante. En este sentido, pues, tiene que desaparecer del todo y en lugar de la misma hay que introducir en la lógica una crítica de esta apariencia.

Tendríamos según esto dos partes en la lógica: la *analítica*, que expondría los criterios formales de la verdad y la *dialéctica*, la cual contendría las notas y las reglas conforme a las cuales podríamos conocer que algo no concuerda con los criterios formales de la verdad, aunque así lo aparente[14]. La dialéctica así entendida tendría su buen uso como *catártico* del entendimiento.

La lógica se suele dividir por lo demás:

2) en la lógica *natural* o *popular* y en la *artificial* o *científica* (logica naturalis, log. scholastica, s. artificialis).

Esta división es, empero, inadmisible, puesto que la lógica natural o lógica de la razón común (sensus communis) no es propiamente lógica alguna, sino una ciencia antropológica que posee únicamente principios empíricos, tratando acerca de las reglas del uso natural del entendimiento y de la razón, que se conocen sólo *in concreto*, sin conciencia por tanto de las mismas *in abstracto*. Solamente la lógica artificial o científica merece pues este nombre, en cuanto ciencia de las leyes generales y necesarias del pensamiento, que pueden y tienen que ser reconocidas *a priori* independientemente del uso natural del entendimiento y de la razón *in concreto*, aunque en principio sólo puedan ser halladas mediante la observación de aquel uso natural.

3) Existe todavía otra división de la lógica: en lógica *teorética* y lógica *práctica*. Esta división también es incorrecta.

La lógica general, que como mero *canon* abstrae de todos los objetos, no puede tener ninguna parte práctica. Esto sería una *contradictio in adiecto*, puesto que una

[13] ***Refl. 1603***, ρ = 1773-75, AA XVI 33.
La lógica es una ciencia (ª*a priori*) de las [universales] leyes puras del entendimiento y de la razón en general, no del uso particular. Tal como este uso se aplica en el conocimiento común y en las ciencias sin diferencia del objeto.
Es un canon, pero no un órganon, a saber, una regla del enjuiciamiento (diiudication) demostrable *a priori*, pero no de la construcción de nuestros conocimientos.
(ªes *abstraída* de la experiencia, pero no *derivada* de la misma.)
De las [leyes del conocimiento correcto en general atendiendo al conocimiento posible] objetivas y del uso posible del entendimiento, no del subjetivo y efectivo. (ªno posee principios empíricos: psicología) Es decir, las condiciones del conocimiento perfecto posible, no del efectivo.
Es un *órganon*, no de la *doctrina* (ªno produce nada), sino de la *crítica*. Puesto que concierne *sin determinación a todos los objetos*. Por eso es un órganon del conocimiento intelectual por lo que respecta a la forma, pero no al contenido.
Refl. 1624, ψ = 1780-89, AA XVI 42.
La lógica, definida como doctrina universal del entendimiento, podría parecer que contiene los conceptos intelectuales (puros) de objetos (categorías); con lo cual no haría abstracción de todo contenido del entendimiento. Es mejor, por tanto, la definición de la misma como una ciencia que contiene meramente las reglas formales del pensar.

[14] ***Refl. 2131***, π = 1773-ρ = 1773-75? (ν = 1771-ξ = 1772?), AA XVI 247.
No se pueden exponer en la lógica las características del conocimiento intelectual en general, sino las operaciones intelectuales en general en juicios. Es decir, es meramente analítica. Desde el punto de vista lógico, un conocimiento puede ser correcto, pero no por ello ha de ser verdadero; allí donde no se ofrece como garantía nada más que la forma lógica, el conocimiento es dialéctico.

lógica práctica presupone el conocimiento de una cierta clase de objetos a los cuales se aplica. Toda ciencia puede ser denominada, por consiguiente, lógica práctica, puesto que en cada una tenemos que tener una forma del pensamiento. La lógica general, considerada como práctica, no puede ser más que una *técnica de la erudición en general;* un *órganon del método escolástico.*

Con arreglo a esta división, la lógica contaría, entonces, con una parte *dogmática* y una parte *técnica*. La primera podría llamarse *doctrina de los elementos,* la otra *doctrina del método*. La parte práctica o técnica de la lógica sería un arte lógica relativa a la disposición, a los términos técnicos y a las distinciones lógicas, con el fin de facilitar al entendimiento su proceder.

En ambas partes, tanto en la técnica como en la dogmática, no estaría permitido tomar en consideración alguna ni el sujeto ni el objeto del pensamiento. En el último respecto, la lógica podría dividirse:

4) en lógica *pura* y lógica *aplicada*.

En la lógica pura separamos al entendimiento de las restantes facultades del ánimo y consideramos lo que él hace por sí mismo. La lógica aplicada considera al entendimiento en la medida en que está mezclado con otras facultades del ánimo, que influyen en sus operaciones desviando su rumbo, de modo que no procede según las leyes que el mismo reconoce como las correctas. La lógica aplicada no debiera llamarse propiamente lógica. Es una psicología en la cual consideramos cómo suelen ocurrir las cosas en nuestro pensamiento, no cómo deben ocurrir. Es verdad que en última instancia dice lo que se debe hacer para realizar un uso correcto del entendimiento sometido a diversos impedimentos y limitaciones subjetivas. También podemos aprender de ella lo que favorece el uso correcto del entendimiento, los recursos o antídotos del mismo contra fallos y errores lógicos[15]. No es, con todo, propedéutica, puesto que la psicología, que ha de suministrárselo todo a la lógica aplicada, es una parte de las ciencias filosóficas cuya propedéutica debe ser la lógica.

Se dice ciertamente que la técnica o el modo y manera de construir una ciencia debería exponerse en la lógica aplicada. Pero esto es ocioso e incluso dañino. Se empieza a construir en ese caso antes de poseer materiales y se da la forma, faltando, sin embargo, el contenido. La técnica debe ser expuesta en cada ciencia.

En lo que concierne finalmente:

5) a la división de la lógica en lógica del entendimiento *común* y del *especulativo,* observamos aquí que esta ciencia no puede en modo alguno ser dividida así.

No puede ser una ciencia del entendimiento especulativo. Puesto que como lógica del conocimiento especulativo o del uso especulativo de la razón sería un *órganon* de otras ciencias y no una mera propedéutica que debe concernir a todo uso posible del entendimiento y de la razón.

La lógica tampoco puede ser un *producto del entendimiento común*. A saber: el entendimiento común es la facultad de comprender las reglas del *conocimiento in concreto*. La lógica debe ser, sin embargo, una ciencia de las reglas del pensamiento *in abstracto*.

[15] ***Refl. 1605,*** ρ = 1773-75, AA XVI 34.
La psicología no puede tampoco proporcionar ningún principio que no sea para el uso empírico del entendimiento; por consiguiente, para purificar el entendimiento común.

Se puede no obstante admitir el entendimiento humano en general como objeto de la lógica; abstraerá en este sentido de las reglas particulares de la razón especulativa y se distinguirá de la lógica del *entendimiento especulativo.*

En lo concerniente a la *exposición* de la lógica, ésta puede ser o bien *escolástica* o bien *popular*.

Es *escolástica* en la medida en que se adecua al deseo de saber, a las aptitudes y a la cultura de los que quieren tratar el conocimiento de las reglas lógicas como una ciencia. *Popular,* empero, si condesciende con la capacidad y las necesidades de aquellos que no estudian la lógica como una ciencia, sino que la quieren emplear únicamente para ilustrar su entendimiento. En la exposición escolástica hay que presentar las reglas *en su universalidad* o *in abstracto,* en la popular, por el contrario, en *particular* o *in concreto.* La exposición escolástica es el fundamento de la popular, puesto que solamente puede exponer algo de una manera popular aquél que también lo pueda exponer de un modo más riguroso.

Distinguimos aquí, por lo demás, entre *exposición* y *método*. Ha de entenderse por *método* el modo como sea posible conocer por completo un cierto objeto, para cuyo conocimiento se ha de aplicar éste. Ha de ser tomado de la naturaleza misma de la ciencia y siendo, por tanto, un orden del pensamiento necesario y determinado por ésta, no puede ser alterado. Por *exposición* se entiende únicamente la manera de comunicar sus pensamientos a otros para hacer comprensible una doctrina.

Partiendo de lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la esencia y la finalidad de la lógica, es posible apreciar el valor de esta ciencia y la utilidad de su estudio conforme a una norma correcta y determinada.

La lógica no es ciertamente un arte heurístico general ni un *órganon* de la verdad. No es un álgebra con cuya ayuda se pudiesen descubrir verdades ocultas.

Es, sin embargo, útil e indispensable como una *crítica del conocimiento;* o para juzgar tanto la razón común como la especulativa, no con el fin de instruirla, sino únicamente para hacerla *correcta* y concordante consigo misma; puesto que el principio lógico de la verdad es la concordancia del entendimiento con sus propias leyes generales[16].

En lo que atañe finalmente a la historia de la lógica, hacemos mención tan sólo de lo siguiente:

La lógica actual procede de la *analítica de Aristóteles.* Este filósofo puede ser considerado como el padre de la lógica. La expuso como *órganon* y la dividió en *analí-*

[16] ***Refl. 1629,*** ψ = 1780-89, AA XVI 46-50.
Denominación. Lógica. Ciencia de la razón. Scientia rationalis no ('meramente) según la forma, sino según el objeto: de la razón misma ('empiricarum regularum non datur scientia'. Por lo que respecta al contenido:
1. Lógica de la razón ('humana) universal: logica [sensus communis] universalis.
2. Lógica de las ciencias. La lógica general concierne a ambas.
Por lo que respecta al método:
1. Escolástico. Este va antes.

tica y *dialéctica*. Su método de enseñanza es muy escolástico y concierne al desarrollo de los conceptos más generales, que sirven de fundamento a la lógica, de lo que no se recaba, empero, utilidad alguna porque casi todo deriva en meras sutilezas, si exceptuamos que de aquí se han tomado las denominaciones de varias operaciones intelectuales.

---

2. popular (ᵃ— aquél antes).

(ᵃno psicología: cómo se piensa, sino: cómo se debe pensar.)

(ᵃsegún el origen [y la]: logica naturalis como disposición natural o artificialis como ciencia. Aquélla se denomina falsamente lógica, ya que no es un saber, sino mera rutina y ejercicio.)

[Logica. 1. pura. 2. applicata. Aquella] lógica general es mero canon y por tanto (ᵃdoctrina) analítica. Utilizada como órganon se denomina dialéctica (ᵃarte de presentar algo de acuerdo con la forma de la verdad). Lógica de la verdad y de la ilusión. La analítica como lógica general abstrae de todos los objetos y considera únicamente la forma del pensar. [La verdad consiste empero sólo] La concordancia con las leyes del entendimiento es lo formal de la verdad.

Pero este canon utilizado como órganon y los principios formales sin materiales (del objeto) [utilizados] para el enjuiciamiento de los objetos es mera apariencia, puesto que lo material de la verdad consiste en la concordancia con el objeto, así como lo formal en la concordancia del entendimiento consigo mismo.

(ᵃuna parte de la filosofía.)

Lógica del entendimiento (ᵃcomún) sano

Lógica del entendimiento especulativo

(ᵃFacultad de las reglas en abstracto.)

(ᵃOrientarse, cuando uno se ha vuelto muy abstracto, sino el concepto está vacío.)

Logica naturalis, Logica artificialis

(ᵃDoctrina de los elementos)

theoretica vel practica: doctrina (ᵃuniversal) del método.

enjuiciamiento ejecución

(ᵃmodo de unificar lo diverso en un sistema)

[Logica sceptica] Historia Logices. Aristóteles: leyes puramente objetivas. Forma de la razón. Epicuro: Lógica de la investigación natural. Locke: origen de los conceptos. Wolff y Leibniz: demostrativos y claros. Los nuevos: no lógica pura, sino lógica mezclada con psicología. Crusius: lógica fanática. Lambert: un órganon de las matemáticas y de la física.

(ᵃDialécticos – sceptici. Verulamio. Órganon. Descartes: de Metiodo. Malebranche.)

Utilidad de la lógica. No como arte de inventar. No como preparación para las ciencias por lo que respecta al contenido, sino como crítica según principios en relación con la forma.

Si ciertas reglas ya han sido abstraídas de la práctica, entonces se pueden expresar fácilmente en general, pero sin conocimientos in concreto son incomprensibles [no susceptibles de prueba] e inservibles.

Una heurística universal es imposible. El órganon de las ciencias va después de las mismas.

Utilidad de la lógica. Se ha filosofado con anterioridad a la lógica y mediante ella no se ha mejorado mucho. Matemática.

(ᵃEs una doctrina y no una mera crítica del conocimiento o de las facultades cognoscitivas. Pero no es un órganon de las ciencias, sino de la crítica del conocimiento.)

(ᵃEs doctrina, no crítica, pero sirve más como crítica que como doctrina en las ciencias que tienen su objeto; sino sería órganon.)

(ᵃLogica sensus communis – Logica scientifica.)

(ᵃmística, magia interna, teurgia, teosofía. Platón: el padre de todos los místicos. Aristóteles: el escolástico. Escépticos. Neoplatónicos. Carneades y el misticismo. Eclectici. Alquimia.)

(ᵃLa lógica pura es totalmente analítica, esto es: lógica de la verdad, puesto que contiene únicamente las reglas *a priori* de la forma del pensar y éstas sólo pueden ser reconocidas analizando nuestras operaciones intelectuales y dejando fuera todo lo que concierne al objeto. La concordancia con estas reglas es el criterio de verdad meramente lógico.)

(ᵃRepresentar en abstracto las reglas que el entendimiento reconoce sin conciencia (ᵃfacultad de las reglas) in concreto. La metafísica es abstracta y especulativa en grado sumo.)

(ᵃUn conocimiento es subjetivamente histórico en la medida en que su adquisición es empírica; es objetivamente histórico, cuando su adquisición sólo puede ser empírica.)

(ᵃLa lógica es la propedéutica de todas las ciencias, pero es parte de la filosofía.)

(ᵃArtífice de la razón (physicus logicus) o filósofo.)

Por lo demás, la lógica, con respecto al contenido, no ha ganado mucho desde los tiempos de Aristóteles hasta ahora, lo que tampoco es posible debido a su naturaleza. Pero puede de hecho ganar mucho por lo que respecta a la *exactitud, determinación* y *distinción*. Pocas son las ciencias que pueden alcanzar un estado definitivo, en el que no sufran cambios ulteriores. Entre ellas se encuentran la lógica y la metafísica. Aristóteles no omitió ningún momento del entendimiento, nosotros sólo somos en esto más precisos, más metódicos y más ordenados.

Del *Órganon de Lambert*[17] se creyó ciertamente que iba a enriquecer considerablemente la lógica. No contiene, sin embargo, nada más que sutiles divisiones que, como toda sutileza, agudizan el entendimiento, pero carecen de utilidad esencial alguna.

Entre los filósofos modernos hay dos que han dado impulso a la lógica: *Leibniz* y *Wolff*.

Malebranche y *Locke* no han disertado propiamente acerca de lógica, puesto que tratan también del contenido del conocimiento y del origen de los conceptos.

La lógica general de Wolff es la mejor que tenemos. Algunos la han combinado con la aristotélica, por ejemplo, *Reusch*[18].

Baumgarten, un hombre de gran mérito en esto, concentró la lógica wolffiana, y Meier comentó a su vez a Baumgarten.

Entre los lógicos modernos se encuentra también *Crusius*[19], que no consideró, sin embargo, lo que sea eso de la lógica, ya que su lógica contiene principios metafísicos, rebasando por lo mismo los límites de esta ciencia. Propone además un criterio de verdad que no puede ser tal, dando así vía libre a toda suerte de extravagancias.

(El fin último de la razón humana presupone los medios para alcanzarlo. Éstos consisten también en el uso teorético.

La filosofía, representada en relación con los fines, no es simplemente un sistema de conocimientos racionales por conceptos, es la ciencia de los fines últimos de la razón.)

(ᵃConocimiento filosófico. – 1) racional, no histórico. 2) filosófico por conceptos, no por construcción.)

(ᵃLa filosofía como doctrina de la sabiduría no puede aprenderse, puesto que ¿quién es sabio?

El aprender filosofía proporciona conocimientos históricos, el filosofar racionales, subjetivos.

No aprender filosofía, sino a filosofar.)

(ᵃDoctrina de la sabiduría – Maestro de la sabiduría o sabio.

Filosofía. 1. Como doctrina del arte; 2. Como doctrina de la sabiduría. (ᵃLos antiguos no sólo querían que se hablase prudentemente, sino que se actuase también así.)

El filósofo es el legislador de la razón: bien como arte o bien como sabiduría.)

(ᵃPhanus intellectus. Medicina mentis et corporis)

(ᵃLa lógica general no tiene parte práctica; esto sería dialéctica)

(ᵃDivisión: doctrina de los elementos y doctrina del método. La última es la doctrina acerca de la forma de una ciencia en general. No muestra dónde utilizarla).

(ᵃBivium [Adickes: trivium, AA XVI 50_{33}] und quadrivium. septem artes. *Rabanus Maurus.*

Jodocos [Adickes: Donatus, AA XVI 51_{7-22}]. octo partes. Nomen, Pronomen, Verbum, Participium, [Praepos.] Adverbium, Praepositio, Conjunctio, Interjectio.

(ᵃEs sorprendente que la lógica no pueda proporcionar un criterio de verdad universal suficiente.)

[17] Johann Heinrich Lambert (1728-1771), interlocutor postal de Kant, quien se refiere aquí a su obra: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2 vols., Leipzig, ¹1764. A Lambert remite la utilización del término «fenomenología» para designar la doctrina de la apariencia como consecuencia del error.

[18] Johann Peter Reusch (1715-1754), profesor de teología y filosofía en Jena, autor entre otras obras de *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, Jena ¹1728, *Systema logicum*, Jena, ¹1734.

[19] Christian August Crusius (1715-1755), destacado antiwolffiano, cf. *supra Estudio Preliminar*, nota 122.

En nuestros días no hay ningún lógico insigne, y tampoco tenemos necesidad de nuevos inventos en la lógica, dado que ésta sólo contiene la forma del pensamiento.

III
CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL – FILOSOFÍA SEGÚN LA ACEPCIÓN ESCOLAR Y SEGÚN LA ACEPCIÓN MUNDANA – REQUISITOS Y FINES ESENCIALES DEL FILOSOFAR – COMETIDO MÁS GENERAL Y ELEVADO DE ESTA CIENCIA

A veces resulta difícil explicar lo que se entiende por una ciencia. La ciencia, sin embargo, gana en precisión mediante la fijación de su concepto determinado. Se evitarán así algunos errores por ciertos motivos, que se introducen sino furtivamente cuando todavía no se puede diferenciar esta ciencia de las emparentadas con ella.

Con todo, antes de que nosotros intentemos dar una definición de filosofía, hemos de investigar previamente el carácter de los distintos conocimientos, y, ya que los conocimientos filosóficos forman parte de los conocimientos racionales, tenemos que aclarar en particular lo que se haya de entender por estos últimos.

Los conocimientos racionales se oponen a los *históricos*. Aquellos son conocimientos *a partir de principios* (ex principiis); éstos a partir *de datos* (ex datis). Un conocimiento, empero, puede proceder de la razón y ser sin embargo histórico; como, por ejemplo, cuando un mero literato aprende los productos de la razón ajena. De este modo, su conocimiento de tales productos de la razón es meramente histórico.

Los conocimientos se pueden distinguir, a saber:

1) Según su origen *objetivo*, esto es, según las fuentes a partir de las cuales es posible un conocimiento. En este respecto todos los conocimientos son o bien *racionales* o bien *empíricos*.

2) Según su origen *subjetivo*, esto es, según el modo como un conocimiento puede ser adquirido por los hombres. Considerados desde este último punto de vista, los conocimientos son o *racionales* o *históricos*, hayan surgido como hayan querido. Puede ser, por tanto, *objetivamente* un conocimiento racional algo que *subjetivamente* sólo es un conocimiento histórico.

En el caso de algunos conocimientos racionales es perjudicial el conocerlos sólo históricamente; en otros casos, por el contrario, resulta indiferente. Así, por ejemplo, el navegante conoce históricamente las reglas de navegación a partir de sus tablas, y esto le basta. Mas si el jurisconsulto sólo conoce la jurisprudencia históricamente entonces está echado a perder totalmente como juez auténtico y más todavía como legislador.

A partir de las diferencias mencionadas entre conocimientos racionales *objetivos* y *subjetivos* queda claro también que se puede aprender filosofía en un cierto respecto sin ser capaz de filosofar. El que quiera convertirse en filósofo propiamente dicho tiene que ejercitarse en hacer un uso libre de su razón y no un uso de mera imitación o, por así decir, mecánico.

Hemos explicado los conocimientos racionales como conocimientos a partir de principios, de lo que se sigue que tienen que ser *a priori*. Hay, empero, dos tipos de conocimientos que son ambos *a priori* y presentan con todo notables diferencias, a saber, las matemáticas y la filosofía.

Se suele afirmar que las matemáticas y la filosofía se diferencian la una de la otra *según el objeto*, puesto que la primera trata de la *cantidad* y la segunda de la *cualidad*. Todo esto es falso. La diferencia entre estas ciencias no puede fundarse en el objeto puesto que la filosofía concierne a todo, por ende también a la cantidad, y la matemática en parte también, por cuanto que todo tiene una magnitud. *Tan sólo la especie diferente de conocimiento racional o de uso de la razón* en las matemáticas y en la filosofía constituye la diferencia específica entre estas dos ciencias. A saber, filosofía es el *conocimiento racional a partir de meros conceptos*; matemática, por el contrario, es el *conocimiento racional a partir de la construcción de los conceptos*.

Construimos conceptos cuando los exponemos en la intuición *a priori*, sin experiencia, o cuando exponemos en la intuición el objeto que corresponde a nuestro concepto del mismo. El matemático no puede servirse nunca de su razón conforme a meros conceptos, el filósofo no puede hacerlo nunca por construcción de conceptos. En la matemática se usa la razón *in concreto*; la intuición, empero, no es empírica, sino que aquí se pone algo *a priori* como objeto de la intuición.

En esto, como vemos, las matemáticas gozan de una ventaja con respecto a la filosofía: que los conocimientos de la primera son conocimientos *intuitivos*, los de la última, en cambio, sólo conocimientos *discursivos*. Pero la razón por la cual en las matemáticas consideramos principalmente las magnitudes es que éstas pueden ser construidas *a priori* en la intuición; las cualidades, por el contrario, no son susceptibles de ser expuestas en la intuición.

La filosofía es pues el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales a partir de conceptos. Esta es la *acepción escolar* de esta ciencia. Conforme a la acepción mundana, es la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Este elevado concepto confiere *dignidad* a la filosofía, es decir, un valor absoluto. Y efectivamente ella es además la única que tiene por sí misma valor intrínseco y la que confiere en principio un valor a los otros conocimientos.

Con todo, finalmente se pregunta siempre: ¿para qué sirve el filosofar y cuál es el propósito final del mismo –la filosofía misma como ciencia considerada según la *acepción escolar*?

En este sentido escolar de la palabra, filosofía es relativa solamente a *habilidad*. En relación con la acepción mundana concierne, por el contrario, a *utilidad*. En el primer respecto es, por consiguiente, una *doctrina de la habilidad*; en el segundo, una *doctrina de la sabiduría*: la *legisladora* de la razón. Y el filósofo no es en esta medida un *técnico de la razón*, sino un *legislador*[20].

---

[20] ***Refl. 1652***, κ = 1769? (λ = 1769-70?) (ξ = 1772-o = 1773?) (γ = 1760-64?) (η = 1764-68?) ρ = 1773-75??, AA XVI 66-67.

Se podría distinguir entre *ciencia mundana* (*Weltwissenschaft*) y *sabiduría mundana* (*Weltweisheit*); la primera es erudición, la segunda conocimiento del destino del hombre' conforme al entendimiento y a la voluntad. Metafísica y moral. Así el mayor sabio mundano es Hume (ªEn otras palabras, ciencia filosófica (ªerudición) y sabiduría filosófica.) Nadie pregunta por la sabiduría, porque ésta pone en gran aprieto a la ciencia, que es un instrumento de la vanidad."

'(ªLa sabiduría es la relación [de un conocimiento] con los propósitos esenciales de la humanidad. Concierne por ello al destino del hombre conforme al entendimiento y a la voluntad. El conocedor de la naturaleza no es un filósofo.)

El técnico de la razón, o como lo llama *Sócrates*, el *philodoxo*, ambiciona únicamente el saber especulativo sin reparar en qué medida coadyuva el saber a los fines últimos de la razón humana. Confiere reglas para el uso de la razón en relación con cualesquiera fines arbitrarios. El filósofo práctico, el maestro de la sabiduría mediante doctrina y ejemplo, es el filósofo propiamente dicho; puesto que la filosofía es la idea de una sabiduría perfecta que nos muestra los fines últimos de la razón humana.

Dos elementos conforman la filosofía según la acepción escolar:

En primer lugar un acervo suficiente de conocimientos racionales; *por otra parte*, una conexión sistemática de estos conocimientos o la reunión de los mismos en la idea de un todo.

La filosofía no sólo permite semejante conexión rigurosamente sistemática, sino que ella es incluso la única ciencia que goza de una interconexión sistemática en el sentido más propio y la que confiere unidad sistemática a todas las otras ciencias.

En lo concerniente a la filosofía conforme a la acepción mundana (in sensu cosmico), se la puede denominar también *ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón*, entendiendo por máxima el principio interno de la elección entre diversos fines.

Puesto que la filosofía en el último sentido es, en efecto, la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el propósito final de la razón humana, al que, en tanto que supremo, están subordinados todos los otros fines y en el que concurren para la unidad.

El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede reducir a las siguientes cuestiones:

1) *¿Qué puedo saber?*
2) *¿Qué debo hacer?*
3) *¿Qué me está permitido esperar?*
4) *¿Qué es el hombre?*

La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última.

El filósofo debe poder determinar, por tanto:

1) Las fuentes del saber humano
2) La extensión del uso posible y útil de todo saber, y finalmente:
3) Los límites de la razón

"(No se puede aprender filosofía alguna, pero sí a filosofar. No es filósofo el que entiende una filosofía cualquiera (el intento de filosofar de otro). El filósofo es en todo momento original. La filosofía se puede aprender tan poco como las ciencias bellas.)

(El filósofo es o bien artífice de la razón, o legislador de la razón humana. En el primer caso realiza una exposición de la filosofía, cuyo efecto en la escuela se nota inmediatamente; pero cuya influencia cesa con el uso viril de su razón. El otro no tiene propiamente una repercusión en la escuela, pero tanto más en la vida. El primero requiere mecanismo, el segundo cultivo del genio.

Refl. 1656, υ = 1776-78? (μ = 1770-71? ρ[1] = 1773-75?), AA XVI 68.

La filosofía es el órganon de la sabiduría. Concierne a la calidad y la proporción o la relación exterior del conocimiento, en la medida en que se adecua a nuestros verdaderos propósitos. Determina el uso del entendimiento en abstracto atendiendo a la naturaleza, etc.; pero ahí busca solamente medios para su fin. No se es filósofo porque se investigue acerca de la naturaleza (artífice de la razón), sino porque se aprende el uso correcto de la propia razón atendiendo a nuestros propósitos actuales y futuros.

Lo último es lo más necesario, pero también lo más difícil, de lo que no se preocupa, empero, el filodoxo.

Dos cosas son propias de un filósofo: 1) el cultivo del talento y de la habilidad para utilizarlos en relación con fines varios; 2) la destreza en el uso de todos los medios en relación con cualquier fin. Ambas cosas han de ir unidas, puesto que sin conocimientos nadie se convertirá en filósofo, pero sólo los conocimientos tampoco harán nunca al filósofo, toda vez que no se añada un enlace adecuado de todos los conocimientos y habilidades para la unidad y una comprensión de la concordancia de los mismos con los fines supremos de la razón humana.

No puede llamarse filósofo absolutamente nadie que no sea capaz de filosofar. Sólo se puede aprender a filosofar, empero, mediante el ejercicio y el uso autónomo de la razón.

¿Cómo si no se debería propiamente poder aprender filosofía? Cada pensador construye su propia obra por así decir sobre las ruinas de otra. No se realizó nunca ninguna que hubiese perdurado en todas sus partes. Precisamente por esta razón no se puede aprender filosofía, porque *no se ha dado todavía*. Suponiendo, sin embargo, que *existiese efectivamente una*, nadie que la aprendiese podría decir de sí mismo que él es un filósofo, puesto que su conocimiento de la misma sería siempre sólo *subjetivo-histórico*[21].

En la matemática las cosas ocurren de otro modo. En efecto, esta ciencia se puede aprender, en cierta medida, ya que las demostraciones aquí son tan evidentes que cualquiera puede convencerse de ellas. En virtud de su evidencia puede además mantenerse, por así decir, como una *doctrina cierta* y *permanente*.

El que quiere aprender a filosofar debe considerar, en cambio, todos los sistemas de la filosofía únicamente como *historia del uso de la razón* y como objetos del ejercicio de su talento filosófico.

El verdadero filósofo, en cuanto pensador autónomo, tiene que realizar un uso libre y autónomo de su razón y no un uso de imitación servil. No debe tampoco realizar un uso *dialéctico*, es decir, un uso que pretende únicamente conferir a los conocimientos una *apariencia* de *verdad* y *sabiduría*. Tal es la ocupación del mero *sofista*, absolutamente incompatible con la dignidad del filósofo como conocedor y maestro de la sabiduría.

Porque la ciencia posee un valor intrínseco, verdadero, solamente como *órganon de la sabiduría*. Como tal le resulta además indispensable, de modo que bien se puede afirmar: sabiduría sin ciencia es la silueta de una perfección que no alcanzaremos nunca.

El que odia la ciencia y, sin embargo, ama tanto más la sabiduría recibe la denominación de *misólogo*. La misología tiene su origen por lo común en un vacío de conocimientos científicos y en una cierta especie de vanidad vinculada a ello. A veces

---

[21] ***Refl. 1651,*** κ = 1769-70? (λ?) (ξ = 1772-o = 1773?) (γ = 1763-64?) (η = 1764-68?) ρ = 1773-75??, AA XVI 65-66.

«Aprender una *filosofía*» significa: la filosofía subjetiva, es decir, lo que efectivamente es pensado; pero no se la puede enjuiciar como tal. «*Aprender a filosofar*» es objetivo: cómo se debe pensar, es decir, las reglas del uso correcto de la razón; el espíritu filosófico es, por tanto, diferente del espíritu de una filosofía y consiste en el método de la razón. El espíritu filosófico es original y por lo tanto genio (puesto que original no es sólo lo que es único, sino lo que no es ectypon).

La matemática puede ser aprendida. Descubre sus conocimientos a partir de ideas distintas (*idea por sí misma datos.) La filosofía mediante análisis de lo confuso. (*Hay que buscarlos).

El método de aquélla es sintético, el de ésta analítico.

caen en el error de la misología aquellos que en un principio se entregaron a las ciencias con gran diligencia y fortuna, pero que finalmente no hallaron en todo su saber satisfacción alguna.

La filosofía es la única ciencia capaz de proporcionarnos esta íntima satisfacción, puesto que ella, por decirlo de algún modo, cierra el círculo científico, obteniendo acto seguido las ciencias merced a ella orden e interconexión.

A efectos del ejercicio del pensamiento autónomo, o del filosofar, habremos de prestar una mayor atención al *método* de nuestro uso de la razón que a los dogmas mismos a los que hemos llegado mediante ella.

IV
BOSQUEJO BREVE DE UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Causa alguna dificultad el determinar los límites en donde termina el uso *común* del entendimiento y se inicia el *especulativo*, o donde el conocimiento racional ordinario se convierte en filosofía.

Existe no obstante un rasgo diferenciador bastante seguro, a saber, el siguiente:

El conocimiento de lo universal *in abstracto* es conocimiento *especulativo* –el conocimiento de lo universal *in concreto* es conocimiento ordinario–. Conocimiento filosófico es conocimiento especulativo de la razón y se inicia allí donde el uso ordinario de la razón comienza a realizar tentativas en el conocimiento de lo universal *in abstracto*.

Partiendo de esta determinación de la diferencia entre el uso de la razón ordinario y el especulativo es posible juzgar a qué pueblo hay que remontar el comienzo del filosofar. Entre todos los pueblos fueron *los griegos* los primeros que empezaron a filosofar. Puesto que ellos intentaron en primer lugar cultivar los conocimientos racionales sin seguir el hilo conductor de las imágenes, sino *in abstracto*; mientras que los demás pueblos procuraban hacer comprensibles los conceptos tan sólo *por medio de imágenes in concreto*. Así existen todavía hoy en día pueblos como los chinos y algunos indios que, si bien tratan acerca de cosas que proceden solamente de la razón, como Dios, la inmortalidad del alma, etc., no intentan, sin embargo, investigar la naturaleza de estos objetos conforme a conceptos y reglas *in abstracto*. No realizan separación alguna entre el uso de la razón *in concreto* e *in abstracto*. Entre los *persas* y los *árabes* encontramos un cierto uso especulativo de la razón, sólo que las reglas del mismo las han tomado de Aristóteles, prestadas por tanto de los griegos. En el *Zend-Avesta* de *Zoroastro* no se descubre ni la mínima huella de filosofía. Esto mismo es válido con respecto a la tan celebrada sabiduría *egipcia*, que en comparación con la filosofía griega fue un mero juego de niños.

Al igual que en la filosofía, también por lo que respecta a la *matemática* fueron los griegos los primeros que cultivaron esta parte de los conocimientos racionales con arreglo a un método científico, especulativo, habiendo demostrado cada teorema a partir de sus elementos.

Cuándo y dónde surgió por primera vez el espíritu filosófico entre los griegos, empero, no se puede determinar con propiedad.

El primero que introdujo el uso de la razón especulativa y del que derivaron también los primeros pasos del entendimiento humano hacia la cultura científica es *Tales*, el fundador de la secta *jónica*. Utilizaba el apodo de *físico*, aunque también era *matemático*, del mismo modo que la matemática en general precedió siempre a la filosofía.

Por lo demás, los primeros filósofos lo revestían todo de imágenes. Ya que la poesía, que no es más que el pensamiento revestido de imágenes, es más antigua que la prosa. Por consiguiente, en un principio fue menester servirse del lenguaje figurado y del estilo poético incluso tratándose de cosas que son exclusivamente objetos de la razón pura. *Pherekydes* debe haber sido el primer autor de prosa.

Después de los *jonios* vinieron los *eleatas*. El principio fundamental de la filosofía eleática y de su creador *Jenófanes* era: *en los sentidos hay ilusión y apariencia, únicamente en el entendimiento se halla la fuente de la verdad.*

Entre los filósofos de esta escuela destacó *Zenón* como hombre de gran entendimiento y perspicacia y como un dialéctico sutil.

La *dialéctica* hacía referencia en un principio al arte del uso puro de la razón en relación con conceptos abstractos, separados de todo elemento sensible. De ahí los numerosos elogios de este arte entre los antiguos. En lo sucesivo, cuando aquellos filósofos que objetaban totalmente el testimonio de los sentidos hubieron de incurrir con esta afirmación en múltiples sutilezas, la dialéctica degeneró en el arte de afirmar y refutar cada proposición. Y se convirtió de este modo en un mero ejercicio para los *sofistas*, que querían razonar acerca de todo dedicándose a dar a la apariencia el viso de la verdad y a tornar blanco lo negro. Motivo por el cual el apelativo *sofista*, por el que se entendía un hombre capaz de hablar acerca de todas las cosas de un modo razonable y juicioso, se volvió ahora tan odiado y despreciado, introduciéndose en su lugar el apelativo *filósofo*.

En los tiempos de la escuela jónica apareció en la Magna Grecia un hombre de genio singular, el cual no sólo instituyó una escuela sino que a la par ideó y realizó un proyecto que hasta entonces no había tenido su igual. Este hombre fue *Pitágoras*, nacido en *Samos*. Fundó una sociedad de filósofos que estaban unidos entre sí en una alianza bajo la ley del silencio. Dividió a sus oyentes en dos clases: los *acusmáticos* (akousmatikoi), que tenían únicamente que escuchar, y los *acroamáticos* (akroamatikoi), que además podían preguntar.

Entre sus doctrinas había algunas *exotéricas*, que exponía a todo el pueblo, el resto eran secretas y *esotéricas*, destinadas sólo a los miembros de la alianza, de los cuales él había acogido a algunos en su más íntima amistad, distanciándose totalmente del resto. Convirtió a la *física* y a la *teología*, doctrinas, en suma, de lo visible y lo invisible, en *vehículo* de sus doctrinas secretas. Poseía además distintos *símbolos* que presumiblemente no eran más que ciertos signos que servían a los pitagóricos para entenderse entre sí.

La finalidad de su alianza no parece haber sido otra que la de *purificar la religión de los delirios del pueblo, mitigar la tiranía e introducir una mayor legalidad en los Estados*. Pero esta alianza, que los tiranos comenzaron a temer, fue destruida poco antes de la muerte de Pitágoras, y su sociedad filosófica fue disuelta, en parte mediante ejecución, en parte mediante la huida y el destierro de la mayoría de los coaligados. Los pocos que aún quedaban eran *novicios*. Y ya que éstos no sabían mucho de las doctrinas originales de Pitágoras no se puede decir al respecto apenas nada determinado y cierto. En lo sucesivo se le han atribuido a Pitágoras, que por cierto tenía también una gran mente matemática, muchas doctrinas que son seguro sólo ficticias.

La época más importante de la filosofía griega se inicia por fin con *Sócrates*. Porque fue él quien dio al espíritu filosófico y a todas las mentes especulativas una orien-

tación *práctica* enteramente nueva. Él ha sido además, entre la práctica totalidad de los hombres, el único cuya conducta se aproxima más a la *idea de un sabio*.

El más célebre entre sus discípulos es *Platón*, que se ocupó en particular de las doctrinas prácticas de Sócrates, y entre los discípulos de Platón el más famoso es *Aristóteles*, que elevó de nuevo la filosofía especulativa.

A *Platón* y *Aristóteles* les siguieron los *epicúreos* y los *estoicos*, quienes eran entre ellos enemigos declarados. *Aquéllos* hacían consistir el *supremo bien* en un *corazón alegre*, lo que ellos llamaban *voluptuosidad*. *Éstos* lo hallaban únicamente en la *elevación* y *la fortaleza del alma*, en virtud de las cuales se podría prescindir de todas las amenidades de la vida.

Por lo demás, los estoicos en la filosofía especulativa eran *dialécticos*, en la filosofía moral *dogmáticos*, mostrando una dignidad extraordinaria en sus principios prácticos, mediante lo cual esparcieron la simiente de los talantes más sublimes que jamás han existido. El fundador de la escuela estoica es *Zenón de Citio*. Los hombres más célebres de esta escuela entre los filósofos griegos son *Cleantes* y *Crisipo*.

La escuela epicúrea jamás ha podido alcanzar la fama de la estoica. Dígase lo que se diga de los epicúreos es cierto al menos que demostraron la mayor mesura en el placer y que fueron *los mejores filósofos de la naturaleza* entre todos los pensadores de Grecia.

Observamos aquí todavía que las escuelas griegas más ilustres tenían nombres particulares. Así la escuela de Platón se llamaba *Academia*, la de Aristóteles *Liceo*, la escuela de los estoicos pórtico (stoa): un paseo cubierto de donde procede el sustantivo estoico; la escuela de Epicuro, huerto, porque Epicuro enseñaba en el jardín.

A la academia de Platón le siguieron otras tres academias fundadas por sus discípulos. La primera la fundó *Speusippo*, la segunda *Arcesilao* y la tercera *Carnéades*.

Estas academias se inclinaron hacia el escepticismo. Speusippo y *Arcesilao* armonizaron su modo de pensar con el escepticismo y *Carnéades* abundó todavía más en esto. Por eso los escépticos, esos filósofos dialécticos, sutiles, se llaman también *académicos*. Los académicos siguieron pues al primer gran escéptico: *Pirrón* y a sus sucesores. Les dio motivos para ello su propio maestro *Platón*, habiendo expuesto muchas de sus doctrinas *dialógicamente*, de manera que se aducían razones a favor y razones en contra, sin decidir él mismo acerca de esto, aunque era por otra parte muy *dogmático*.

Si se sitúa el comienzo de la época del escepticismo en Pirrón, entonces se obtiene toda una escuela de escépticos que se distinguían esencialmente en su modo de pensar y en su método de los *dogmáticos*, ya que tomaron como máxima primera de todo uso filosófico de la razón *la suspensión del juicio incluso en el caso de la más grande apariencia de verdad*, y propusieron el principio de que *la filosofía consiste en el equilibrio del juzgar y nos enseña a descubrir la falsa apariencia*. De estos escépticos no nos han quedado nada más que las dos obras de *Sexto Empírico*, en las cuales él ha reunido todas las dudas escépticas.

Cuando en lo sucesivo la filosofía pasó de los griegos a los romanos no se acrecentó, ya que los romanos permanecieron siempre como *discípulos*.

Cicerón fue un discípulo de Platón en la filosofía especulativa, en la moral fue un estoico. *Epicteto*, *Antonino* el *filósofo* y *Séneca* pertenecen a la secta estoica como los más célebres. Entre los romanos no hubo *filósofos de la naturaleza* si exceptuamos a *Plinio* el *joven*, que legó una descripción de la naturaleza.

Finalmente desapareció la cultura también entre los romanos y surgió la *barbarie*, hasta que los *árabes* en el siglo VI y VII empezaron a dedicarse a las ciencias y a hacer florecer de nuevo a Aristóteles. En estas circunstancias progresaron de nuevo las ciencias en occidente y en particular el prestigio de Aristóteles, a quien se seguía empero de un modo servil. En los siglos XI y XII hicieron su aparición los *escolásticos*; *comentaban* a Aristóteles llevando al infinito sus sutilezas. No se ocupaban nada más que de puras abstracciones. Este método escolástico del falso filosofar fue desplazado en la época de la reforma, habiendo ahora *eclécticos* en la filosofía, es decir, pensadores autónomos que no se confesaban de ninguna escuela, sino que buscaban la verdad, admitiéndola allí donde la hallaban.

La filosofía debe su mejora en tiempos recientes, empero, al estudio más intenso de la naturaleza *por una parte* y *por otra* a la combinación de las matemáticas con la ciencia natural. El orden nacido en el pensamiento a partir del estudio de estas ciencias se extendió también a las ramas particulares y a las partes de la filosofía propiamente dicha. El primero y el más grande investigador de la naturaleza de los tiempos modernos fue *Baco de Verulamio*. Holló en sus investigaciones la senda de la experiencia, llamando la atención sobre la importancia y el carácter imprescindible de las *observaciones* y los *experimentos* para el descubrimiento de la verdad. Por lo demás es difícil sentenciar de dónde proviene en el fondo la mejora de la filosofía especulativa. *Descartes* contrajo en esto no pocos méritos. Contribuyó en gran manera a *conferir distinción al pensamiento*, por medio del criterio de verdad, que él situaba en la *evidencia y claridad del conocimiento*.

Entre los más grandes y meritorios reformadores de la filosofía en nuestro tiempo hay que contar a *Leibniz* y a *Locke*. El último procuró analizar el entendimiento humano y mostrar qué facultades y qué operaciones del mismo pertenecían a un conocimiento o a otro. Pero no concluyó la obra de su investigación. Su procedimiento también es dogmático, aunque comportó el beneficio de que se empezase a estudiar la naturaleza del alma mejor y con más profundidad.

Por lo que concierne en particular al método dogmático del filosofar propio de *Leibniz* y de *Wolff*, éste era bastante defectuoso. Hay en él tanto de ilusorio, que es preciso sin duda suspender todo el procedimiento e introducir otro en su lugar –el *método del filosofar crítico*– que consiste en investigar el proceder mismo de la razón, analizar el conjunto de las facultades humanas del conocer y examinar hasta dónde alcanzan los *límites* de las mismas.

En nuestros tiempos está floreciendo la *filosofía de la naturaleza*. Hay grandes nombres entre los investigadores de la naturaleza, como por ejemplo *Newton*. A decir verdad no es posible designar en la actualidad a filósofos modernos como nombres eminentes destinados a permanecer, porque todo marcha por así decir como la corriente. Lo que uno construye lo derriba el otro.

En la filosofía moral no hemos avanzado más que los antiguos. En lo concerniente a la metafísica parece que con la investigación de verdades metafísicas nos hubiésemos quedado perplejos. Se hace gala actualmente de una especie de indiferentismo frente a esta ciencia, ya que parece cosa de honor el hablar despectivamente acerca de las investigaciones metafísicas como si se tratase de meras *sofisterías*. ¡Y sin embargo la metafísica es la auténtica, la verdadera filosofía!

Nuestra época es la época de la *crítica*. Habrá que ver lo que *resultará de los experimentos críticos de nuestro tiempo en relación con la filosofía y en particular con la metafísica*.

V
EL CONOCIMIENTO EN GENERAL – CONOCIMIENTO INTUITIVO Y DISCURSIVO – INTUICIÓN Y CONCEPTO Y EN PARTICULAR SUS DIFERENCIAS – PERFECCIÓN LÓGICA Y ESTÉTICA DEL CONOCIMIENTO

Todo nuestro conocimiento presenta una *doble* relación: *en primer lugar* una relación con el *objeto, en segundo lugar* una relación con el *sujeto*. Considerado en el primer respecto hace referencia a *representación*, en el segundo a *conciencia*: la condición universal de todo conocimiento en general. – (A decir verdad, la conciencia es una representación de que hay en mí otra representación.)[22]

En todo conocimiento habrá que distinguir entre *materia*, es decir, el objeto y *forma*, es decir, el modo como conocemos el objeto. Un salvaje, por ejemplo, vislumbra en la lejanía una casa cuya utilidad desconoce, de este modo tiene presente en la representación ciertamente el mismo objeto que otro que lo conoce de un modo determinado como una vivienda dispuesta para el hombre. Por lo que respecta a la forma, sin embargo, este conocimiento de uno y el mismo objeto es en ambos diferente. En un caso es *mera intuición*, en otro caso *intuición* y *concepto* a la vez.

La diferencia de la forma del conocimiento se funda en una condición que acompaña a todo conocer: la *conciencia*. Soy consciente de la representación: entonces ésta es *clara*; no soy consciente de la misma, entonces es *oscura*.

Ya que la conciencia es la condición esencial de toda forma lógica del conocimiento, la lógica sólo puede y sólo debe ocuparse de representaciones claras, no de representaciones oscuras. No vemos en la lógica cómo se originan las representaciones, sino simplemente cómo éstas concuerdan con la forma lógica. La lógica tampoco puede tratar en modo alguno acerca de las meras representaciones y su posibilidad. Esto se lo confía a la metafísica. Ella misma se ocupa sólo de las reglas del pensamiento en los conceptos, los juicios y las inferencias, como aquello a través de lo cual acontece todo pensamiento. Algo va precediendo sin duda al hecho de que una representación se convierta en concepto. Esto también lo mostraremos en su momento. No vamos a investigar, sin embargo, cómo surgen las representaciones. Cierto que la lógica trata también acerca del conocer, porque en el conocer ya tiene lugar pensamiento. Representación, sin embargo, no es todavía conocimiento, sino que el conocimiento presupone siempre representación. Y esta última tampoco se puede explicar en modo alguno. Puesto que *qué sea representación* tendría que explicarse siempre mediante otra representación.

Todas las representaciones claras, únicas a las que es posible aplicar las leyes de la lógica, se pueden diferenciar ahora con respecto a la *distinción* y la *indistinción*. Somos conscientes de la totalidad de la representación pero no de la diversidad contenida en ella, entonces la representación es indistinta. Con el fin de aclarar este asunto tomemos en primer lugar un ejemplo en la intuición:

Avistamos en la lejanía una casa de campo. Somos conscientes de que el objeto intuido es una casa, de modo que hemos de poseer también necesariamente una representación de las diferentes partes de esta casa: de las ventanas, de las puertas,

[22] ***Refl. 1693***, ρ = 1773-75-σ = 1775-77, AA XVI 85 (utilizada por Jäsche).
[En] todo conocimiento presenta en primer lugar [una relación] como conocimiento una relación con el objeto. 2. Con el conocimiento del objeto. En el primer caso es representación, en el segundo [conciencia] es la condición general la conciencia. La representación es intuición o concepto; el conocimiento por medio de conceptos es el pensamiento.

etc.; puesto que si no viésemos las partes, tampoco veríamos la casa. No somos conscientes, sin embargo, de esta representación de la diversidad de sus partes y nuestra representación del mismo objeto mencionado es, entonces, indistinta.

Si queremos un ejemplo adicional de la indistinción en los conceptos, sirvámonos del concepto de la belleza. Cada cual posee un concepto claro de la belleza. En este concepto, sin embargo, aparecen diferentes notas, entre otras, que lo bello ha de ser algo: 1) que cae bajo los sentidos, y que 2) place universalmente. Pues bien, si no podemos analizar la diversidad de éstas y otras notas de lo bello, entonces nuestro concepto es aún indistinto.

Los discípulos de *Wolff* llaman *confusa* a la representación indistinta. Este concepto, empero, no es adecuado porque lo contrario de la confusión no es la distinción, sino el orden. Cierto que la distinción es un efecto del orden y la *indistinción* un efecto de la confusión y todo conocimiento confuso es, por lo tanto, un conocimiento indistinto. La proposición, sin embargo, carece de validez a la inversa: no todo conocimiento indistinto es confuso, puesto que en el caso de conocimientos en los que no se presenta diversidad alguna no se verificaría ningún orden, pero tampoco ninguna confusión.

Tal es el caso de las representaciones *simples*, que nunca se convierten en distintas, no porque se verifique en ellas confusión, sino porque no se encuentra en las mismas diversidad alguna. De ahí que haya que denominarlas indistintas, pero no confusas.

E incluso en el caso de las representaciones compuestas, en las cuales es posible distinguir una diversidad de notas, la indistinción procede con frecuencia, no de la confusión, sino de la *debilidad de la conciencia*. A saber, algo puede ser distinto por lo que respecta a la *forma*; es decir, puedo ser consciente de la diversidad en la representación; pero con respecto a la *materia* la distinción puede reducirse cuando el grado de conciencia decrece, aunque subsista todo el orden. Este es el caso de las representaciones abstractas.

La distinción misma puede ser de dos tipos:

En primer lugar, sensible. –Ésta consiste en la conciencia de la diversidad en la intuición. Vislumbro, por ejemplo, la vía láctea como una banda blanquecina; los rayos de luz de las estrellas singulares que se encuentran en la misma tienen que haber llegado a mi ojo. Pero su representación era meramente clara y únicamente a través del telescopio se vuelve distinta, vislumbrando ahora las estrellas singulares contenidas en aquella banda lechosa.

En segundo lugar, intelectual – Distinción en los conceptos o *distinción intelectual*. –Ésta se basa en el análisis de los conceptos atendiendo a la diversidad que se halla contenida en los mismos. Así, por ejemplo, en el concepto de la *virtud* se contienen como notas: 1) el concepto de la libertad, 2) el concepto de la adhesión a reglas (deber), 3) el concepto de la superación del poder de las inclinaciones, en la medida en que contradigan a aquellas reglas. Descompongamos, pues, el concepto de la virtud en sus componentes singulares, precisamente mediante este análisis nos formamos de él un concepto distinto. Pero volviendo distinto un concepto no le añadimos nada, sólo lo explicamos. Es por eso que los conceptos con la distinción mejoran sólo *con respecto a la forma*, no *con respecto a la materia*[23].

[23] ***Refl 1710***, φ = 1776-78? (ρ = 1773-75-σ = 1775-77?), AA XVI 90.
No se puede crear confusión entre las notas que todavía no se poseen; por consiguiente, los conocimientos pueden ser indistintos por falta de notas o por confusión en las notas. Aquellos se toman distintos mediante incremento, éstos mediante análisis.

Reflexionemos acerca de nuestro conocimiento atendiendo a las dos facultades fundamentales, esencialmente diferentes, a partir de las cuales surge: la sensibilidad y el entendimiento. Topamos aquí con la distinción entre intuiciones y conceptos, en efecto, considerados desde este punto de vista todos nuestros conocimientos, son o bien *intuiciones* o bien *conceptos*. Los primeros tienen su fuente en la *sensibilidad*–la facultad de las intuiciones, los últimos en el *entendimiento*–, la facultad de los conceptos. Esta es la diferencia *lógica* entre entendimiento y sensibilidad, según la cual ésta no proporciona nada más que intuiciones; aquél, por el contrario, nada más que conceptos. Ambas facultades fundamentales se pueden considerar ciertamente desde otro punto de vista y se pueden definir de otra manera. A saber: la sensibilidad como una facultad de la *receptividad*, el entendimiento como una facultad de la *espontaneidad*. Esta explicación, empero, no es lógica, sino *metafísica*. Se suele llamar además facultad *inferior* a la sensibilidad, facultad *superior* al entendimiento, por la siguiente razón: porque la sensibilidad proporciona la mera materia para el pensamiento; el entendimiento, sin embargo, dispone de esta materia y la somete a reglas o conceptos.

En la diferencia mencionada aquí entre conocimientos *intuitivos* y *discursivos* o entre intuiciones y conceptos tiene su fundamento la diferencia entre las perfecciones *lógicas* y *estéticas* del conocimiento.

Un conocimiento puede ser perfecto según las leyes de la sensibilidad o según las leyes del entendimiento; en el primer caso es *estéticamente* perfecto, en el segundo *lógicamente* perfecto. Ambas –la perfección lógica y la estética– son por lo tanto de una especie diferente; –la primera guarda relación con la sensibilidad, la segunda con el entendimiento.– La perfección lógica del conocimiento se funda en su coincidencia con el objeto, por lo tanto en leyes *universalmente válidas*, pudiéndose juzgar, por ende, según normas *a priori*. La perfección estética consiste en la coincidencia del conocimiento con el sujeto y se funda en la sensibilidad particular del hombre. No existen pues, en el caso de la perfección estética, leyes objetivas y válidas universalmente en relación con las cuales se pudiese juzgar *a priori* de una manera universalmente válida para todos los seres pensantes en general. No obstante, en la medida en que hay también leyes universales de la sensibilidad, que, aunque no tienen validez objetiva para todos los seres pensantes en general, tienen, sin embargo, validez subjetiva para el conjunto de la humanidad, es posible pensar también una perfección estética, la cual contiene el fundamento de una complacencia universal subjetiva. Esta es la *belleza*, lo que place a los sentidos en la *intuición* y precisamente por eso puede ser objeto de una complacencia universal, porque las leyes de la intuición son leyes universales de la sensibilidad.

Mediante esta coincidencia con las leyes universales de la sensibilidad, se diferencia según la especie lo *bello auténtico y autónomo*, cuya esencia consiste en la *mera forma*, de *lo agradable*, que place únicamente en la sensación mediante estímulo o emoción y que por lo tanto sólo puede ser el fundamento de una mera complacencia privada.

Esta perfección estética esencial es además entre todas la que mejor se aviene con la perfección lógica y la que se puede combinar mejor con ella[24].

[24] ***Refl. 1748***, β = 1752-56, AA XVI 100.

Una [representación] apreciación sensible de la perfección se llama gusto. Un conocimiento que es reconocido como perfecto por la facultad de juzgar sensible, se denomina conocimiento estético. Gusto gótico.

Considerada desde este punto de vista la perfección estética, puede por tanto ser ventajosa de cara a la perfección lógica en atención a aquello esencialmente bello. En otro respecto le resulta contraproducente, en la medida en que en la perfección estética sólo prestamos atención a lo bello *accidental*, lo *estimulante* o *emotivo*, que place a los sentidos en la mera sensación y es relativo a la materia y no a la mera forma de la sensibilidad, ya que el estímulo y la emoción pueden echar a perder por demás la perfección lógica de nuestros conocimientos[25].

Ciertamente entre la perfección lógica y estética de nuestro conocimiento subsiste en general siempre una especie de antagonismo que no se puede eliminar del todo. El entendimiento desea ser instruido, la sensibilidad animada; el primero apetece comprensión, la segunda expresividad. Si los conocimientos deben instruir, entonces han de ser rigurosos; si al mismo tiempo deben entretener, entonces tienen además que ser bellos. Si una exposición es bella pero trivial, entonces puede complacer solamente a la sensibilidad, pero no al entendimiento; es, por el contrario, rigurosa, pero seca, entonces puede complacer al entendimiento, pero no a la sensibilidad.

Toda vez que, por otro lado, las necesidades de la naturaleza humana y el objetivo de la popularidad requieren que procuremos combinar entre sí ambas perfecciones, tenemos que poner cuidado en proporcionar una perfección estética a aquellos conocimientos susceptibles de la misma y en popularizar un conocimiento metódico, lógicamente perfecto, mediante la forma estética. En el afán de combinar la perfección lógica y la estética en nuestro conocimiento no debemos olvidar, empero, las siguientes reglas:

1) que la perfección lógica sea la base de todas las otras perfecciones y que por tanto no pueda ser sacrificada o pospuesta en virtud de ninguna otra[26]; 2) que se atienda prin-

La coincidencia de lo diverso de una cosa en un propósito común se denomina perfección. Cuando todo coincide según las reglas de la facultad inferior del conocer, entonces es estéticamente perfecto. Es decir, cuando la coincidencia se reconoce meramente a través de las facultades sensibles y la satisfacción se produce a partir de las facultades inferiores, por ejemplo, el conocimiento de los poemas épicos, de la cualidad pictórica en la descripción. Si la perfección es descubierta por las facultades superiores, produce también satisfacción, pero distinta, la cual a veces no es tan estimulante. Lo que sea el gusto. Doctrina del gusto.

[25] ***Refl. 1753***, β = 1752-56, AA XVI 101-102.

En cada perfección se encuentra una regla o un propósito, en segundo lugar una coincidencia con la misma. En el caso del conocimiento se tienen preferentemente dos propósitos: aprender y recrearse, o ambos a la vez. El primero se cumple sólo mediante conocimientos distintos; el segundo se logra de dos maneras diferentes, o bien mediante la belleza del objeto o bien mediante la amenidad de la exposición. Esta última, que no puede obtenerse mediante representaciones perfectamente distintas, es la perfección estética del conocimiento.

El conocimiento distinto sin la contribución estética, simplemente a través del estímulo del objeto mediante la perfección lógica, es decir, la corrección [del tratamiento] y el orden cómo es considerado tiene en sí una fuente de satisfacción que supera a la satisfacción estética tanto en la magnitud como en la duración. La satisfacción de Arquímedes en el baño, la de Kepler con el hallazgo de un principio.

La estética es simplemente un medio para acostumbrar a la gente excesivamente tierna al rigor de las demostraciones y las definiciones. Del mismo modo que a los niños se les unta el borde del vaso con miel.

Ejemplo de una ciencia rigurosa que despierta satisfacción: la geología. Quién ha inventado la ciencia de la estética.

[26] ***Refl. 1770***, β = 1752-56, AA XVI 109.

Hay que empezar por las perfecciones lógicas, que pueden ser tratadas sin las estéticas. Las otras pueden seguirse luego. Nadie enluce una casa, antes de que ésta tenga la firmeza conveniente.

cipalmente a la perfección estética *formal* –la concordancia de un conocimiento con las leyes de la intuición–, porque en esto precisamente consiste lo bello esencial, que se puede conciliar de la mejor manera con la perfección lógica; 3) que hay que ser muy cauteloso con el *estímulo* y la *emoción*, mediante los cuales un conocimiento surte efecto sobre la sensibilidad, adquiriendo un interés para ella, porque a través de esto la atención puede trasladarse muy fácilmente del objeto al sujeto, de lo que obviamente se puede derivar una influencia muy negativa sobre la perfección lógica del conocimiento[27].

Para dar a conocer mejor las diferencias esenciales entre la perfección lógica y la perfección estética del conocimiento no sólo en general, sino desde varias perspectivas particulares, vamos a compararlas entre sí en relación con los cuatro momentos principales de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, con respecto a los cuales se evalúa la perfección del conocimiento.

Un conocimiento es perfecto: 1) según la cantidad, cuando es *universal;* 2) según la cualidad, cuando es *distinto;* 3) según la relación, cuando es *verdadero,* y finalmente, 4) según la modalidad, cuando es *cierto.*

Considerado desde los puntos de vista mencionados, un conocimiento será, por tanto, lógicamente perfecto según la cantidad: cuando posee universalidad objetiva (universalidad del concepto o de la regla) –según la cualidad: cuando posee distinción objetiva (distinción en el concepto) –según la relación: cuando posee verdad objetiva –y finalmente según la modalidad, cuando posee certeza objetiva.

Pues bien, estas perfecciones lógicas se corresponden con las siguientes perfecciones estéticas en relación con aquellos cuatro momentos principales, a saber:

1) la *universalidad estética.* –Ésta consiste en la aplicabilidad de un conocimiento a una multiplicidad de objetos, que sirven como ejemplos, a los que se puede aplicar aquél y a través de los cuales puede utilizarse con el fin de la popularidad;

2) la *distinción estética.* –Ésta es la distinción en la intuición, en la que un concepto pensado abstractamente puede exponerse o explicarse *in concreto* por medio de ejemplos,

3) la *verdad estética.* –Una verdad meramente subjetiva, que consiste solamente en la concordancia del conocimiento con el sujeto y con las leyes de la apariencia sensible y que, por consiguiente, no es más que apariencia universal;

4) la *certeza estética.* –Ésta se funda en lo que es necesario según el testimonio de los sentidos, es decir, en lo que se confirma mediante sensación y experiencia.

En las perfecciones que se acaban de mencionar aparecen siempre dos elementos, los cuales, en su unión armónica, constituyen la perfección en general, a saber:

[27] ***Refl. 1839,*** σ = 1775-77-υ = 1776-78? (ρ = 1773-75?), AA XVI 133.

El fin de toda perfección lógica es: reducirlo todo a conceptos (*a universalidad) y éstos a su vez a distinción.

El fin de toda perfección estética es: reducirlo todo a intuiciones y éstas a su vez a vivacidad. Pero con todo se precisa en ambas orden y coincidencia en una idea.

(*Coincidencia con el objeto: verdad. Coincidencia con el sujeto: amenidad.)

Refl. 1901, υ = 1776-78-ξ = 1778-79, AA XVI 152.

La lógica es doctrina, la estética es crítica (porque los principios no son *a priori,* sino empíricos y contienen no obstante leyes universales subjetivas (de la forma). El gusto es obsequioso; el enten-

la *diversidad* y la *unidad.* En el caso del entendimiento, la unidad se encuentra en el concepto, en el caso de los sentidos, en la intuición.

Pura diversidad sin unidad no puede satisfacernos. Y, por lo tanto, la perfección principal entre todas es la verdad, porque es el fundamento de la unidad por medio de la relación de nuestro conocimiento con un objeto. Incluso en el caso de la perfección estética, la verdad permanece como *conditio sine qua non,* la condición negativa suprema, al margen de la cual nada puede complacer universalmente al gusto. Por consiguiente, nadie puede concebir la esperanza de progresar en las ciencias bellas si no ha dotado a su conocimiento del fundamento de la perfección lógica. En efecto, también el carácter y el arte del genio se pone de manifiesto en el máximo ajuste posible entre la perfección lógica y estética en general con respecto a conocimientos que deben al mismo tiempo instruir y entretener.

VI
PERFECCIONES LÓGICAS PARTICULARES DEL CONOCIMIENTO
A) PERFECCIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO SEGÚN LA CANTIDAD – MAGNITUD – MAGNITUD EXTENSIVA E INTENSIVA – AMPLITUD Y RIGOR O IMPORTANCIA Y FECUNDIDAD DEL CONOCIMIENTO – DETERMINACIÓN DEL HORIZONTE DE NUESTROS CONOCIMIENTOS

La magnitud del conocimiento se puede tomar en dos sentidos, como magnitud *extensiva* o *intensiva.* La primera se refiere a la *extensión* del conocimiento y consiste, por lo tanto, en la cantidad y la diversidad del mismo; la última se refiere a su *contenido,* concerniendo a la *polivalencia* o la importancia lógica y la fecundidad de un conocimiento, en la medida en que se considera como causa de múltiples y grandes consecuencias (non multa sed multum).

En caso de ampliación de nuestro conocimiento o de perfeccionamiento del mismo según su magnitud extensiva es conveniente realizar un cálculo: ¿en qué medida concuerda un conocimiento con nuestros propósitos y con nuestras capacidades? Esta reflexión concierne a la determinación del *horizonte* de nuestro conocimiento, por lo que se ha de entender *la adecuación de la magnitud del conjunto de los conocimientos a las aptitudes y propósitos del sujeto*[28].

El horizonte se puede determinar:

1) *desde un punto de vista lógico,* según la facultad o las facultades cognoscitivas en relación con el *interés del entendimiento.* Aquí hemos de juzgar: ¿hasta dónde podemos llegar en nuestros conocimientos, hasta dónde tenemos que llegar y en qué medida sirven ciertos conocimientos en un respecto lógico como medios para éstos o aquellos conocimientos principales en tanto que fines nuestros?

2) *desde un punto de vista estético,* según el *gusto* en relación con el interés del sentimiento. El que determina su horizonte estéticamente pretende organizar la ciencia según el gusto del público, es decir, *popularizarla,* o bien adquirir únicamente co-

[28] ***Refl. 1977,*** κ = 1769-λ = 1769-70? (ν = 1771-ξ = 1772?) (η = 1764-68?) γ = 1760-64??, AA XVI 181 (utilizada por Jäsche).

Algo sobrepasa mi horizonte cuando requiere un radio mayor, una elevación de mi punto de vista mayor de lo que yo soy capaz. Esto es, algo está fuera de mi horizonte cuando requiere un punto de vista diferente de aquél en el que estoy situado ahora.

El horizonte es la adecuación de la magnitud del conjunto de los conocimientos a las aptitudes y los propósitos del sujeto.

El horizonte será diferente según la amplitud, la situación o el punto de vista.

nocimientos tales que se puedan comunicar universalmente y en los que también la clase de los no eruditos encuentra placer e interés.

3) *desde un punto de vista práctico*, según la *utilidad* en relación con el *interés de la voluntad*. El horizonte práctico, por cuanto que se determina según la influencia que tiene un conocimiento sobre nuestra moralidad, es *pragmático* y de la mayor importancia.

El horizonte concierne, por consiguiente, a la valoración y determinación de lo que el hombre *puede* saber, le *está permitido* saber y *debe* saber[29].

Por lo que concierne ahora en particular al horizonte determinado lógica o teoréticamente –y únicamente de éste hemos de hablar aquí– lo podemos considerar o bien desde un punto de vista *objetivo* o *subjetivo*.

En atención a los *objetos*, el horizonte es o bien *histórico* o bien *racional*. El primero es mucho más amplio que el segundo, es incluso inconmensurablemente grande, puesto que nuestro conocimiento histórico carece de límites. El horizonte racional, por el contrario, se puede fijar. Es posible determinar, por ejemplo, a qué especie de objetos no se puede extender el conocimiento matemático. Del mismo modo con respecto al conocimiento filosófico racional: ¿hasta dónde podría llegar aquí la razón *a priori* sin ayuda de la experiencia?

Con relación al *sujeto*, el horizonte es o bien el *universal* y *absoluto* o un horizonte *particular* y *condicionado* (horizonte privado).

Se ha de entender por horizonte absoluto y general la congruencia de los límites del conocimiento humano con los límites de la entera perfección humana. Se trata aquí de la cuestión ¿qué puede saber el hombre en general como hombre?

La determinación del horizonte privado depende de varias condiciones empíricas y consideraciones especiales, por ejemplo, de la edad, del sexo, de la posición social, del modo de vida, etc. Cada clase particular de hombres posee, por tanto, su horizonte particular en relación con sus facultades cognoscitivas específicas, sus propósitos y perspectivas. Cada mente posee su propio horizonte según la medida de la individualidad de sus fuerzas y de su punto de vista. Podemos pensar finalmente un horizonte de la *sana razón* y un horizonte de la *ciencia*, el cual requiere además

[29] ***Refl. 1992***, φ = 1776-78? (μ = 1770-71-σ = 1775-77?), AA XVI 185-186.

El conocimiento del horizonte es necesario para determinar los límites del propio conocimiento, y precisamente conforme a principios. 1. Lo que no se puede saber', con el fin de saber cuán poco es lo que pueden saber los hombres. 2. Lo que no nos está permitido saber conforme a nuestro propósito." 3. En relación con qué el conocimiento de cada uno es superfluo y fútil. ([a]Los diversos delirios de la religión.) ([a]Lo que no debemos saber, perjudicial para nosotros.) ([a]Acerca de lo que no debemos cavilar, por ejemplo, acerca de las intenciones malévolas de los hombres o acerca de la justicia divina.) Demarcación de nuestro conocimiento. La ignorancia no es reprobable. La renuncia meditada a diversos conocimientos y la cesión de conocimientos a otros es algo meritorio: del reparto del suelo entre varios agricultores. No despreciar aquello que no se necesita. Ars non habet osorem.

'([a]No se ha de aceptar con excesiva precipitación. Y sin embargo proceder conforme al método.)

"([a]En la religión el hombre como hombre (exotéricamente, esotéricamente) precisa de muy poco; la intención, sin embargo, es práctica.)

([a]III. Acerca de si el horizonte de la sana razón limita al de la ciencia. El horizonte determinado por otros: los hombres no tienen que saberlo todo.)

([a]1) ¿Qué puedo o no saber? 2. ¿Qué me está o no permitido? 3. ¿Qué es lo que debo o no debo? Lo último no es (*se interrumpe*).

([a]En la juventud se acumulan los conocimientos, en la edad madura se procura enjuiciar su valor.)

([a]En la juventud no podemos determinar nuestro horizonte por nosotros mismos.)

([a]El horizonte del conocimiento racional precisa ser trazado conforme a principos, particularmente donde la experiencia no puede servir como hilo conductor. *Ars non habet osorem nisi ignorantem.*)

principios, para determinar conforme al mismo *lo que podemos y lo que no podemos saber*.

Lo que no *podemos* saber está *por encima* de nuestro horizonte; lo que no nos *está permitido* o no necesitamos saber está *fuera* de nuestro horizonte[30]. Esto último, sin embargo, vale tan sólo *relativamente* con respecto a este o aquel propósito privado particular a cuya consecución ciertos conocimientos, no sólo no contribuyen en absoluto, sino que incluso pueden serle perjudiciales; puesto que ningún conocimiento es inútil y sin provecho alguno de modo absoluto y en todo respecto, aunque no seamos capaces de vislumbrar su utilidad en todo momento. Es pues un reproche tan injusto como poco inteligente el hecho a los grandes hombres que cultivan las ciencias con laboriosa diligencia por parte de las mentes banales cuando éstas preguntan *¿para qué sirve esto?* Esta cuestión, si uno quiere ocuparse de las ciencias, no debe ni plantearse. Supongamos que una ciencia pudiese dar informaciones sólo acerca de un objeto posible cualquiera, únicamente por esto sería ya suficientemente útil. Todo conocimiento lógicamente perfecto tiene siempre una utilidad posible, que, aunque *nos* resulte por el momento desconocida, tal vez será no obstante descubierta por la posteridad. Si en el cultivo de las ciencias se hubiese prestado atención únicamente al beneficio material, a la utilidad de las mismas, entonces no tendríamos aritmética ni geometría. Además nuestro entendimiento está organizado de tal manera que encuentra satisfacción en la pura y simple comprensión, incluso más que en la utilidad que se deriva de ello. Esto ya lo advirtió Platón. Siente el hombre así su propia excelencia; experimenta lo que significa poseer entendimiento. Los hombres que no sienten esto tienen que envidiar a los animales. El valor *intrínseco* que poseen los conocimientos a través de la perfección lógica no se compara con su valor *extrínseco* –el valor en la aplicación.

Al igual que lo que cae *fuera* de nuestro horizonte, en la medida en que conforme a nuestras intenciones, como prescindible para nosotros, no nos *es* lícito saberlo – así también hay que entender sólo en un sentido *relativo* y en ningún caso, empero, en sentido absoluto, lo que está *bajo* nuestro horizonte, por cuanto que, como *perjudicial* para nosotros, no *debemos* saberlo.

En relación con la ampliación y demarcación de nuestro conocimiento se recomiendan las siguientes reglas:

1) hay que determinar el horizonte *temprano*, ciertamente, pero por supuesto sólo cuando uno lo puede determinar por sí mismo, lo que no suele suceder antes de los veinte años;

2) no se debe variar con ligereza ni con frecuencia (para no ir de una cosa a otra);

3) no se debe medir el horizonte de otros por el propio ni considerar inútil lo que no *nos* es útil a nosotros. Sería temerario querer determinar el horizonte de otros, por-

[30] ***Refl. 1967***, β^1 = 1752-56, AA XVI 177.

Lo que en relación con el propósito ([a]principal) del hombre es inútil o excesivamente [laborioso] amplio, como para que pudiera ser aprendido sin perjuicio de modo erudito, está fuera del horizonte, por ejemplo, la metafísica para un matemático, la silogística para un soldado o una mujer.

No se debe ampliar ni restringir excesivamente el horizonte. El que quiere saber demasiado no sabe nada. El que piensa que algunas cosas no le conciernen, con frecuencia se equivoca, por ejemplo, el filósofo con respecto a la historia. Puede creerlo, empero, con respecto a la poesía.

que no se conocen suficientemente por un lado, sus capacidades y, por otro, sus intenciones;

4) no debemos ampliar ni limitar excesivamente el horizonte, ya que, el que quiere saber demasiado, al final no sabe nada, y viceversa, el que cree que algunas cosas no tienen que ver con él, con frecuencia se equivoca, como, por ejemplo, el filósofo si cree que puede prescindir de la historia.

Procúrese también:

5) determinar de antemano el horizonte absoluto del género humano en su conjunto (según el pasado y el porvenir), así como también, en particular:

6) determinar la posición que adopta nuestra ciencia en el horizonte de la totalidad del conocimiento. Sirve para ello la *enciclopedia universal* como un mapamundi de las ciencias;

7) en la determinación de su horizonte particular examínese con detenimiento en relación con qué parte del conocimiento se posee la mayor capacidad y complacencia; –lo que sea más o menos necesario en relación con ciertas obligaciones; lo que no pueda ser compatible con las obligaciones *necesarias*, y finalmente

8) procúrese siempre ampliar más bien que reducir el horizonte.

Con respecto a la ampliación del conocimiento, no nos debe preocupar en absoluto lo que le preocupa a d'Alembert, ya que no nos oprime el peso, sino que nos constriñe el volumen del espacio para nuestros conocimientos. La crítica de la razón, de la historia y de los escritos históricos, un espíritu universal que concierne al conocimiento humano de un modo amplio y no meramente en detalle, reducirán siempre la extensión, sin empequeñecer el contenido. Se separa simplemente la escoria del metal, el vehículo innoble, la envoltura que hasta entonces fue necesaria. Con la ampliación de la historia natural, de las matemáticas, etc., se inventarán nuevos métodos que simplifiquen lo anterior y hagan innecesarios los muchos libros. De la invención de tales métodos y principios nuevos dependerá el que nosotros, sin sobrecargar la memoria y con ayuda de los mismos, seamos capaces de encontrar todo a voluntad por nosotros mismos. Tendrá así el mérito de un genio, en relación con la historia, el que la comprenda bajo ideas que puedan perdurar siempre[51].

La perfección lógica del conocimiento en relación con su extensión se opone a la *ignorancia*. Una imperfección *negativa* o imperfección de defecto, que debido a los límites del entendimiento es inseparable de nuestro conocimiento.

Podemos considerar la ignorancia desde una doble perspectiva: *objetiva* y *subjetiva*.

[51] ***Refl. 1997***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 188 (utilizada por Jäsche).

Ciertamente no es posible determinar *a priori* los límites del conocimiento empírico en relación con todo el género humano, pero naturalmente que éste tiene límites. Los historiadores después de mil años no pueden saber tanto como nosotros ahora y esto sumado a lo sucedido en los mil años. El observador de la naturaleza quizá tampoco. El matemático no podrá tal vez retener en una cabeza todos los descubrimientos que ya se han realizado y no podrá inventar nada de lo que esté seguro de que no hubiese sido inventado con anterioridad. Todo dependerá de la invención de los métodos (en historia natural), así como de los principios, mediante los cuales podemos descubrirlo todo a voluntad sin sobrecargar la memoria. Por este motivo tiene el mérito de un genio, en relación con la historia, el que la comprenda bajo ideas que puedan perdurar siempre. De otro modo, si hay que olvidar tanto como se aprende, el conocimiento no se incrementará, o mermará incluso por falta de aliento de cara a nuevos conocimientos.

1) Tomada objetivamente la ignorancia es o bien *formal* o bien *material*. La primera consiste en la carencia de conocimientos históricos, la otra en la carencia de conocimientos racionales. No se debe ser del todo ignorante en ninguna disciplina, pero se puede muy bien limitar el saber histórico para dedicarse más al racional, o viceversa.

2) En sentido *subjetivo*, la ignorancia es docta o *científica* o bien *común*. El que vislumbra los límites del conocimiento, por lo tanto, dónde empieza el campo de la ignorancia; por ejemplo, el filósofo que comprende y demuestra cuán poco se puede saber en relación con la estructura del oro por falta de los datos necesarios, es ignorante de un modo *artificial* o docto. Por el contrario, el que es ignorante sin comprender las razones de los límites del saber y sin preocuparse de los mismos, es ignorante de un modo común, no científico. Un individuo tal no sabe que no sabe nada, ya que la propia ignorancia no se puede representar si no es por medio de la ciencia, al igual que un ciego no puede representarse las tinieblas hasta que se ha vuelto vidente.

El conocimiento de la propia ignorancia presupone ciencia y nos hace al mismo tiempo modestos, el presunto saber, por el contrario, infunde vanidad. Así el no-saber de Sócrates era una ignorancia digna de encomio; propiamente un saber del no saber, según su propia confesión. Aquellos, por lo tanto, que poseen multitud de conocimientos y manifiestan con todo su sorpresa ante la cantidad de cosas que no saben, no pueden ser afectados por el reproche de la ignorancia.

Irreprensible (inculpabilis) es en general la ignorancia en cosas cuyo conocimiento está *por encima* de nuestro horizonte; y puede ser lícita (aunque sólo en sentido relativo) con respecto al uso especulativo de nuestras facultades cognoscitivas en la medida en que aquí los objetos, aun cuando no están *por encima de* nuestro horizonte, sí se hallan, empero, *fuera* del él. Es *vergonzosa*, sin embargo, en cosas que es muy necesario y también sencillo saber.

Es diferente *no saber* algo e *ignorar* algo, es decir, *no tener noticia alguna de ello*. Es bueno ignorar muchas cosas que no nos conviene saber. De ambas cosas se distingue además el *abstraer*. Se abstrae de un conocimiento cuando se ignora la aplicación del mismo. Se adquiere así *in abstracto* y se puede considerar mejor entonces como principio en general. El abstraer de aquello que no forma parte de nuestra intención en el conocimiento de una cosa es útil y loable[52].

Ignorantes históricamente son, por lo común, los lógicos.

El saber histórico sin límites determinados es *polihistoria*; ésta infunde vanidad. La *polimatía* concierne a los conocimientos racionales. Ambos, tanto el saber histórico como el racional, extendidos sin límites determinados, pueden ser denominados *pansofía*. La ciencia de los instrumentos de la erudición, la *filología*, que comprende en sí un conocimiento crítico de los libros y las lenguas (*literatura* y *lingüística*) forma parte del saber histórico.

[52] ***Refl. 2009***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 193 (utilizada por Jäsche).

Es diferente no saber algo e ignorar algo, es decir, no tener noticia alguna de ello. Es bueno ignorar mucho de aquello cuyo saber no es beneficioso ([a]alguna maldad oculta [b]falsedad del corazón], de los hombres o maledicencia.) ([c]Lo que otros dicen en perjuicio nuestro [Sócrates: actuemos de modo que nadie crea a tales hombres].) De ambas cosas se distingue además el abstraer, es decir, cuando (los conocimientos que todavía se objetan) se ignora la aplicación, por lo que los conocimientos se obtienen in abstracto pudiendo considerarse así en general mejor como principios.

([a]Es deber [b]de un principe], ignorar lo que pertenece a la vida privada de sus súbditos, opiniones privadas, etc.)

La mera polihistoria es una erudición *ciclópea* a la que le falta un ojo –el ojo de la filosofía–[33]. Un cíclope matemático, histórico, naturalista, filólogo y lingüista es un erudito que es grande en todas estas materias, pero que considera superflua toda filosofía al respecto.

Una parte de la filología la constituyen las humanidades (*humaniora*), por lo que se entiende el conocimiento de los antiguos, que favorece la *unión de la ciencia y el gusto*, disipa la rudeza y fomenta la comunicabilidad y la urbanidad, en las que consiste la *humanidad*[34].

Las humanidades conciernen, por tanto, a una instrucción en lo que sirve al cultivo del gusto conforme a los modelos de los antiguos. Forman parte de ello la elocuencia, la poesía, el conocimiento de los autores clásicos, etc. Todos estos conocimientos humanísticos pertenecen a las partes prácticas de la filología, aquellas que aspiran ante todo a la formación del gusto. Si separamos, empero, al mero filólogo del humanista, se diferenciarían ambos en que aquél busca en la antigüedad las herramientas de la *erudición*, éste en cambio las herramientas de *la formación del gusto*.

El hombre versado en las bellas letras o el *bel esprit* es un humanista conforme a modelos contemporáneos en lenguas vivas. No es un erudito –puesto que sólo las *lenguas muertas* son lenguas eruditas–, sino un mero *diletante* de los conocimientos del gusto según la moda, sin necesitar de los antiguos. Se le podría llamar el *simio* del humanista. El polihistoriador ha de ser en tanto que filólogo *lingüista* y *literato* y en tanto que humanista ha de ser *clásico* e intérprete de los clásicos. Como filólogo es *culto*, como humanista, *civilizado*.

En relación con las ciencias existen dos degeneraciones del gusto dominante: *pedantería* y *galantería*. *Una* se ocupa de las ciencias meramente para la *escuela*, limitándolas de este modo con respecto a su uso; la *otra* se ocupa de las mismas sólo para el trato personal o para el mundo y las limita así en relación con su *contenido*.

El pedante, o bien se opone como erudito al hombre de mundo y hay que considerarlo, por lo tanto, como el erudito engreído sin conocimientos mundanos, es

[33] ***Refl. 2021,*** υ = 1776-78-χ = 1778-79, AA XVI 198 (utilizada por Jäsche).

Erudito ciclópeo: aquél al que, con mucha ciencia de otro tipo, le falta un ojo, el de la filosofía en particular, y decide sin embargo acerca de todas las cosas.

[34] ***Refl. 2018,*** ρ = 1773-75-υ = 1776-78? κ = 1769??, AA XVI 197 (líneas finales utilizadas por Jäsche).

(*Humaniora – erudición bárbara.)

(*¿Qué es la erudición y qué es un erudito? Por lo que respecta a las facultades, no filósofo, sino literato.)

Toda erudición es o bien bárbara o bien razonable sin la supervisión de la filosofía.

El barbarismo de la erudición tiene su fundamento en la tradición, superstición, etc. En nuestros tiempos nos lo encontramos en particular en la historia, ya sea porque no toma la mano auxiliadora de la filosofía, o porque permanece atada a la teología.

La erudición bárbara puede contener mucha diligencia, pero sin un fin, en particular sin una idea de qué es lo mejor para el género humano.

El barbarismo no se elimina por medio de la elegancia, puesto que ésta no forma parte de la erudición, sino del gusto y de la cultura. Ella es más bien una degeneración de la erudición, cuando en lugar del saber se da paso al juego en fábulas, poesía. Afecta sólo al estilo de las cosas.

'Humaniora.' Finura, gentileza, urbanidad, rusticidad.

'(*(Conocimientos de los antiguos) Los cuales propician la unión de la ciencia y el gusto, liman la rudeza y fomentan la comunicabilidad entre los hombres, en la que consiste la humanidad.)

decir, sin conocimiento del modo como acercar su ciencia a las personas, o bien hay que considerarlo como un hombre dotado de habilidades en general, pero sólo en lo *formal*, no según la esencia y los fines. En el último sentido es un *depurador de formalidades*. Limitado con relación al núcleo de las cosas, no ve más que la vestimenta y la corteza. Es la imitación desafortunada o la *caricatura* de la *mente* metódica. Se puede llamar, por lo tanto, pedantería también a la meticulosidad cavilosa y la precisión inútil (micrología) en lo formal. Una formalidad tal del método escolar fuera de la escuela no se encuentra sólo entre los eruditos, sino también en otros estamentos y en otros asuntos. El ceremonial en las cortes, en el trato personal ¿qué es sino ir a la caza de las formalidades y elitismo? En lo militar no es del todo así, aunque lo parece. En la conversación, empero, en la indumentaria, en la dieta, en la religión, prevalece con frecuencia una gran pedantería.

Una precisión adecuada en lo formal es rigor (perfección escolar, escolástica). Pedantería es entonces un rigor *afectado*, al igual que la galantería no es más que popularidad afectada, como una mera cortesana pretendiendo la aprobación del gusto, puesto que la galantería se esfuerza únicamente por conseguir el favor del lector y no ofenderlo, por tanto, ni una vez siquiera mediante una palabra difícil.

Para evitar la pedantería se requieren conocimientos extensos, no sólo propiamente de la ciencia, sino en relación con el uso de la misma. De ahí que sólo el verdadero erudito pueda librarse de la pedantería, que es siempre la cualidad de una mente limitada.

En el intento de dotar a nuestros conocimientos de la perfección del rigor escolar y al mismo tiempo de popularidad, sin incurrir por ello en el error mencionado de un rigor o una popularidad afectada, tenemos que prestar atención ante todo a la perfección escolar de nuestros conocimientos y preocuparnos luego del modo cómo podemos hacer verdaderamente popular el conocimiento aprendido metódicamente en la escuela, es decir, cómo podemos participarlo a otros de modo sencillo y general, de suerte que la popularidad no suplante al rigor. Puesto que no hay que sacrificar en aras de la perfección popular –del agradar al pueblo– la perfección escolar, sin la cual la ciencia no sería más que retruécano y galanteo.

Para instruirse en la verdadera popularidad es preciso leer a los antiguos; por ejemplo, los escritos filosóficos de Cicerón, a los poetas *Horacio, Virgilio*, etc.; entre los modernos, Hume, Shaftesbury y otros. Hombres que frecuentaron un ambiente refinado, sin lo cual no se puede ser popular, ya que la verdadera popularidad requiere múltiples conocimientos prácticos y mundanos, conocimientos de los conceptos, del gusto y las inclinaciones de los hombres, lo que hay que tomar constantemente en consideración para la presentación e incluso la elección de expresiones pertinentes y adecuadas a la popularidad. Una condescendencia tal con la capacidad de comprensión del público y con las expresiones habituales, en la que la perfección escolar no se coloca a la zaga, sino que se dispone únicamente la expresión de los pensamientos de tal manera que no deja ver el armazón –lo *técnico* y lo *escolar*– de aquella perfección (así como se trazan con el lápiz líneas sobre las que se escribe y que después se borran) –esta perfección verdaderamente popular del conocimiento es, de hecho, una perfección grande y rara, que evidencia una notable comprensión de la ciencia–. Además de otros muchos méritos tiene el de proporcionar una prueba de la plena comprensión de una cosa. Puesto que el mero examen escolar de un conocimiento deja dudas acerca de si el examen no ha sido unilateral y si el conocimiento mismo tiene acaso un valor que le sea reconocido por todos los hombres. La escuela tiene sus prejuicios, igual que el sentido común. Lo uno corrige aquí a lo otro.

Es importante por ello someter un conocimiento al examen de hombres cuyo entendimiento no está vinculado a ninguna escuela[35].

Esta perfección del conocimiento, mediante la cual el mismo se cualifica de cara a una comunicación general y sencilla, se podría denominar también la *extensión exterior* o la magnitud extensiva de un conocimiento, por cuanto que se extiende *exteriormente* entre muchos hombres.

Dado que existen conocimientos múltiples y variados, se hará bien en construir un plan conforme al cual se ordenen las ciencias del modo como mejor se adecuen a los fines propios contribuyendo a su fomento. Todos los conocimientos se encuentran en una cierta conexión natural entre ellos. Si en el empeño de incrementar nuestro conocimiento no prestamos atención a esta conexión interna, entonces todo lo sabido no será más que una mera *rapsodia*. Si uno se propone una ciencia principal como objetivo y considera todos los otros conocimientos sólo como medios para lograrlo, entonces se introduce en el saber propio un cierto carácter sistemático. Y para proceder en la ampliación de los conocimientos propios conforme a un plan tal, bien ordenado y eficaz, hay que procurar entonces conocer aquella interconexión de los conocimientos entre sí. Proporciona instrucciones para ello la *arquitectónica* de la razón, que es un *sistema conforme a ideas* en el cual *las ciencias son consideradas atendiendo a su parentesco y a su unificación sistemática en un todo del conocimiento que interesa a la humanidad.*

En lo que concierne en particular a la magnitud *intensiva* del conocimiento, es decir, a su contenido, o su polivalencia e importancia, que, como hemos advertido anteriormente, se diferencia esencialmente de la magnitud extensiva, de la mera *prolijidad* del conocimiento, tan sólo añadiremos las escasas observaciones siguientes:

1) Es preciso distinguir un conocimiento que concierne a la *magnitud*, es decir, al *todo* en el uso del entendimiento, de la *sutileza* en lo *pequeño* (micrología).

2) Se llama *lógicamente importante* todo conocimiento que fomenta la perfección lógica *con respecto a la forma*; por ejemplo, toda proposición matemática, toda ley de la naturaleza comprendida distintamente, toda explicación filosófica correcta. La importancia *práctica* no se puede *prever*, sino que hay que *estar a la expectativa respecto a ella*.

3) No se ha de confundir la importancia con la *dificultad*. Un conocimiento puede ser difícil sin ser importante, y a la inversa. La dificultad no decide pues ni *a favor* ni *en contra* del valor y la importancia de un conocimiento. Ésta se funda en la magnitud y la abundancia de las consecuencias. Cuantas más y más grandes consecuencias tenga un conocimiento, cuanto mayor sea el uso que se pueda hacer de ellas, tanto más importante es. Un conocimiento sin consecuencias importantes se llama *sutileza*, tal fue, por ejemplo, la filosofía escolástica.

[35] ***Refl. 2059,*** ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 215.
Popularidad es la habilidad (el modo de pensar) de acomodarse a los intereses y a la capacidad de otros. La popularidad en la exposición es el talento de acomodar el saber propio al interés y a la capacidad de la razón común (pero del mero diletante). Una filosofía tal presupone conocimiento de los hombres y perspicacia para transmitir conocimientos rigurosos, incluso sin las herramientas de expresiones escolares y métodos, recreándose a la vez, de modo que la ciencia no cueste esfuerzo alguno dándole un tono social.
(ºVanagloriarse y recrearse. Charlatanería y petimetría.)

VII
B) PERFECCIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO SEGÚN LA RELACIÓN – VERDAD – VERDAD MATERIAL Y VERDAD FORMAL O LÓGICA – CRITERIOS DE LA VERDAD LÓGICA – FALSEDAD Y ERROR – ILUSIÓN COMO FUENTE DEL ERROR – MEDIOS PARA EVITAR LOS ERRORES

Una perfección fundamental del conocimiento, condición sin duda esencial e inseparable de toda perfección del mismo, es la *verdad*. Verdad, dícese, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. Según esta definición meramente nominal; mi conocimiento, para valer como verdadero, ha de concordar con el objeto. Ahora bien, sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento *en tanto* que *lo conozco*. Mi conocimiento debe ratificarse a sí mismo, lo cual, empero, no es ni con mucho suficiente para la verdad. Puesto que como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, sólo puedo juzgar si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto. Un círculo tal en la explicación lo llamaron los antiguos *diallele*. Este error, en efecto, fue achacado siempre a los lógicos por parte de los escépticos, quienes observaban lo siguiente: ocurre lo mismo con aquella definición de la verdad que si alguien efectuase una declaración ante un tribunal apelando a un testigo a quien nadie conoce, el cual quisiera, sin embargo, resultar creíble afirmando que aquel que lo llamó a dar testimonio es un hombre honrado. La inculpación estaba por supuesto justificada. La solución del problema planteado es simplemente del todo imposible para cualquier ser humano.

Se trata aquí de la cuestión siguiente, a saber: si existe y en qué medida existe un criterio de verdad seguro, universal y útil en la aplicación. Porque tal es el sentido de la cuestión *¿qué es la verdad?*

Para poder dilucidar esta importante cuestión hemos de distinguir bien lo que pertenece en nuestro conocimiento a la *materia* del mismo y se refiere al *objeto* de lo que concierne a la *mera forma* como aquella condición sin la cual un conocimiento no sería en absoluto conocimiento. En atención a esta diferencia entre el respecto *objetivo, material* y el *subjetivo, formal* de nuestro conocimiento, la cuestión anterior se escinde en dos cuestiones particulares:

1) ¿Existe un criterio universal material? y

2) ¿Existe un criterio universal formal de verdad?

Un criterio de verdad material universal no es posible, es incluso contradictorio en sí mismo. Puesto que como criterio *universal*, válido para todos los objetos en general, tendría que abstraer absolutamente de todas las diferencias entre ellos y a la vez, no obstante, como criterio material tendría que concernir precisamente a esa diferencia para poder determinar si un conocimiento concuerda precisamente con aquel objeto al que es referido y no con cualquier objeto en general, con lo cual, en realidad, no se estaría diciendo nada. La verdad material tiene que consistir en esta concordancia de un conocimiento con aquel objeto determinado al que es referido. Puesto que un conocimiento que es verdadero con respecto a un objeto, puede ser falso con respecto a otros objetos. Es absurdo, por lo tanto, demandar un criterio de

verdad universal material, que debería al mismo tiempo abstraer y no abstraer de toda diferencia entre los objetos[56].

Se trata, empero, ahora de la pregunta por criterios de verdad *universales* y *formales*. La decisión aquí es sencilla: sin duda alguna pueden existir tales criterios; puesto que la verdad *formal* consiste únicamente en la concordancia del conocimiento consigo mismo con entera abstracción de todos los objetos en su conjunto y de toda diferencia entre los mismos. Y los criterios de verdad formales universales no son según esto nada más que características lógicas universales de la concordancia del conocimiento consigo mismo o –lo que es lo mismo– con las leyes universales del entendimiento y de la razón.

Sin duda, estos criterios formales, universales, no son suficientes, ciertamente, para la verdad objetiva, pero hay que considerarlos, no obstante, como la *conditio sine qua non* de la misma.

Puesto que la cuestión de si un conocimiento concuerda con el objeto debe estar precedida por la cuestión de si concuerda consigo mismo (por lo que respecta a la forma). Y esto es cosa de la lógica.

Los criterios de verdad formales en la lógica son:

1) El *principio de contradicción*,

2) El *principio de razón suficiente*.

Mediante el primero se determina la *posibilidad lógica* de un conocimiento, mediante el segundo la *realidad lógica* del mismo.

De la verdad lógica de un conocimiento forma parte, a saber:

En primer lugar: que sea lógicamente posible, es decir, que *no se contradiga*. Esta característica de la verdad lógica *intrínseca* es, sin embargo, solamente *negativa*; puesto que un conocimiento que se contradice es ciertamente falso, pero si no se contradice no siempre es verdadero.

En segundo lugar: que sea *lógicamente fundamentado*, es decir: a) que tenga causas, y b) que no tenga falsas consecuencias.

Este segundo criterio de la verdad lógica *extrínseca* o de la *razonabilidad*[57] del conocimiento, concerniente a la conexión lógica de un conocimiento con las causas y las consecuencias, es *positivo*. Y aquí son válidas las siguientes reglas:

1) A partir de la *verdad de la consecuencia* se puede inferir la *verdad* del conocimiento como *causa*, pero sólo *negativamente*: si se deriva una consecuencia falsa de un conocimiento, entonces el conocimiento mismo es falso. Puesto que si la causa fuese verdadera, tendría que ser verdadera también la consecuencia, porque la consecuencia se determina mediante la causa.

[56] ***Refl. 2155***, υ = 1776-78? (χ = 1778-79-ψ = 1780-89?), AA XVI 254 (utilizada por Jäsche).

La materia de los conocimientos es el objeto. La concordancia con el mismo es la verdad. La lógica abstrae de la materia; por lo tanto no proporciona ningún criterio de verdad si no es aquél sin el cual ningún conocimiento sería en absoluto conocimiento, es decir, la concordancia del conocimiento consigo mismo. Este es el criterio de verdad formal y propedéutico (negativo); el material es la concordancia de los conocimientos con intuiciones, es decir, no simple tautología formal e identidad.

El criterio material de verdad ha de concernir a las diferencias entre los objetos, no puede, en consecuencia, hacer abstracción de las mismas. Puede haber por tanto un criterio de verdad formal universal, pero no material (universal o bien suficiente o bien necesario).

Es absurdo exigir un criterio de verdad que fuese suficiente para la determinación [distinción] de la verdad en todos los juicios, puesto que, si debe ser universal, no puede determinar en relación con la verdad conforme al contenido.

No se puede aquí, sin embargo, inferir a la inversa: si no se deriva ninguna consecuencia falsa de un conocimiento, entonces es verdadero; puesto que se pueden extraer consecuencias verdaderas de una causa falsa.

2) *Si todas las consecuencias de un conocimiento son verdaderas, entonces el conocimiento también es verdadero*, puesto que tan pronto como hubiese algo falso en el conocimiento, tendría que tener lugar alguna consecuencia falsa.

A partir de la consecuencia es posible ciertamente inferir una causa, pero sin poder determinar esta causa. Sólo a partir de la suma de todas las consecuencias se puede inferir *una causa determinada*: que ésta sea la verdadera.

El primer modo de inferencia, según el cual la consecuencia sólo puede ser un criterio suficiente de verdad de un conocimiento *negativa* e *indirectamente*, se llama en lógica *apagógico* (*modus tollens*).

Este procedimiento, que se usa con frecuencia en la geometría, tiene la ventaja de que puedo derivar una sola consecuencia falsa de un conocimiento para demostrar su falsedad. Para probar, por ejemplo, que la Tierra no es plana, puedo inferir apagógica e indirectamente, sin aducir causas directas y positivas, sencillamente así: si la Tierra fuese plana, la estrella polar tendría que estar siempre a la misma altura; ahora bien, este no es el caso, consiguientemente la Tierra no es plana.

En el caso del otro modo de inferencia, *positivo* y *directo* (*modus ponens*) aparece el inconveniente de que no es posible reconocer apodícticamente la totalidad de las consecuencias y que por lo tanto mediante el mencionado modo de inferencia sólo se llega a un conocimiento probable e *hipotéticamente* verdadero (hipótesis) en conformidad con el supuesto de que allí donde un gran número de consecuencias son verdaderas, también las restantes lo sean.

Así pues, podremos establecer aquí tres principios como criterios de verdad universales meramente formales o lógicos; éstos son:

1) el *principio de identidad y de contradicción* (principium contradictionis et identitatis), a través del cual se determina la posibilidad intrínseca de un conocimiento para *juicios problemáticos*;

2) el *principio de razón suficiente* (principium rationis sufficientis), en el que se basa la *realidad* (lógica) de un conocimiento: el que esté fundamentado, como materia para juicios *asertóricos*;

3) el principio de *tercio excluso* (principium exclusi medii inter duo contradictoria), en el que se basa la necesidad (lógica) de un conocimiento: el que se tenga que juzgar necesariamente así y no de otro modo, es decir, que lo contrario sea falso –para juicios *apodícticos*[58].

Lo contrario de la verdad es la *falsedad*, la cual, en la medida en que es tenida por verdadera, se llama *error*. Un juicio erróneo –puesto que tanto el error como la verdad no se encuentran sino en el juicio– es, por lo tanto, el que confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma.

[58] ***Refl. 2178***, ψ = 1780-89 (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 260 (utilizada por Jäsche).

A partir de la consecuencia se puede inferir una causa, pero sin determinarla; a partir del conjunto de todas las consecuencias se puede, sin embargo, inferir una causa determinada, que ésta sea la causa verdadera. Esta totalidad no se puede conocer apodícticamente.*

Mediante el principio de contradicción puedo inferir positivamente la posibilidad del conocimiento (no de las cosas), negativamente la imposibilidad del conocimiento y de las cosas, indirectamente

Se comprende fácilmente cómo sea posible la verdad, ya que aquí el entendimiento opera según sus leyes esenciales.

Resulta difícil, sin embargo, concebir cómo sea posible *el error, en el significado formal de la palabra,* es decir, cómo es posible *la forma de pensamiento contraria al entendimiento,* al igual que es imposible concebir cómo una facultad cualquiera debiera desviarse de sus propias leyes esenciales. No podemos, por tanto, buscar la causa de los errores en el entendimiento mismo y en sus leyes esenciales, tampoco en los *límites* del entendimiento, en los cuales reside ciertamente la causa de la *ignorancia,* pero en ningún caso la del error. Si no tuviésemos ninguna otra facultad cognoscitiva más que el entendimiento, entonces no erraríamos nunca. Sin embargo, se encuentra en nosotros una ulterior fuente de conocimiento imprescindible, además del entendimiento. Esta es la *sensibilidad,* que nos proporciona la materia para el pensamiento obrando conforme a otras leyes que no las del entendimiento. Tampoco puede proceder el error de la sensibilidad considerada en sí misma, porque los sentidos no juzgan en absoluto.

La causa del origen de todo error tendrá que ser buscada, por lo tanto, única y exclusivamente en la *influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento,* o, para hablar con mayor exactitud, sobre el *juicio.* Esta influencia provoca que en la acción de juzgar tengamos razones meramente *subjetivas* por razones *objetivas* y que confundamos, por consiguiente, la *mera ilusión de verdad* con la *verdad misma*[59].

Lo que hace posible el error es, por lo tanto, la *ilusión,* según la cual se confunde en el juzgar lo meramente *subjetivo* con lo *objetivo.*

En cierto sentido acaso se pueda considerar al entendimiento también como causante de los errores, en la medida en que, por falta de la atención necesaria, se deja conducir a aquella influencia de la sensibilidad por la ilusión originada aquí, consistente en considerar como objetivas las causas meramente subjetivas de la determinación del juicio, o en permitir que valga como verdadero, según las propias leyes, aquello que es verdadero sólo según leyes de la sensibilidad.

---

la necesidad del conocimiento y de las cosas. Como principio negativo es universal, como principio positivo no es suficiente ni directa ni indirectamente.

(?El tercer principio es el de exclusi medii: ya que la verdad se prueba a través de la falsedad de lo contrario.)

(?La consecuencia puede ser un criterio negativo suficiente; a saber, cuando de un conocimiento se deriva una consecuencia falsa, entonces es falso; pero no: cuando no se deriva de él ninguna consecuencia falsa, es verdadero. Hipótesis.)

(?Se encuentran pues tres modalidades de la verdad lógica: 1. principium contradictionis et identitatis; 2. principium rationis; 3. principium exclusi medii inter 2 contradictoria.)

[59] ***Refl. 2244,*** γ = 1760-64? η = 1764-68? κ = 1769?, AA XVI 283-284.

Sólo podemos ser conscientes del error a través de nuestro entendimiento y sólo podemos errar en la medida en que el entendimiento actúa en contra de sus propias reglas. Pero esto es imposible. Ninguna fuerza de la naturaleza puede actuar en contra de sus propias reglas, cuando obra por sí sola. Pero del mismo modo que los cuerpos en un espacio vacío caen conforme a las leyes de la gravedad o describen parábolas perfectas, mediante la resistencia del aire, sin embargo, se desvían de esta regla: así se asocian a los juicios del entendimiento otras actividades del alma, como las sensaciones, la imaginación y uno yerra cuando se hace consciente de este efecto mixto como de un juicio del entendimiento. Tenemos por ejemplo, una inclinación a comparar los conceptos en relación con la identidad y la diversidad, que es el ingenio, pero también una inclinación a enlazarlos positiva o negativamente, que es el entendimiento. Una operación se mezcla con la otra. La imaginación enlaza conceptos previamente asociados, de ahí también la imitación.

Ocurre lo mismo con la moralidad de las acciones. Llevamos a cabo aquello que desaprobamos. Pero hay aquí esta diferencia: que la desaprobación puede ser simultánea a la acción, allí, sin embargo, sólo puede seguir al juicio errado.

Sólo la culpa de la ignorancia reside entonces en los límites del entendimiento; la culpa del error hemos de imputárnosla a nosotros mismos. La naturaleza nos ha negado ciertamente muchos conocimientos, nos deja en una ignorancia inevitable con respecto a algunas cosas, pero sin embargo ella no causa el error. A éste nos induce nuestra propia inclinación a juzgar y a decidir, también allí donde nosotros, debido a nuestra limitación, no estamos capacitados para decidir y juzgar.

Todo error en el que puede caer el entendimiento humano es, empero, solamente *parcial* y en cada juicio erróneo tiene que haber siempre algo verdadero, puesto que un error *total* sería una contradicción completa de las leyes del entendimiento y de la razón. ¿Cómo podría en tanto que error total provenir de alguna manera del entendimiento y, en la medida en que es un juicio, ser considerado como un producto del entendimiento?

En relación con lo verdadero y lo falso en nuestro conocimiento diferenciamos un conocimiento *exacto* de un conocimiento *tosco.*

Un conocimiento es *exacto,* si es adecuado a su objeto, o si en relación con su objeto no se verifica ni el mínimo error; es *tosco,* cuando puede haber errores en él, sin que obstaculicen propiamente su intención.

Esta distinción concierne a la *determinación más amplia* o *más restringida* de nuestro conocimiento (cognitio late vel stricte determinata). Al principio es necesario a veces determinar un conocimiento en una extensión más amplia (late determinare) particularmente en asuntos históricos. En los conocimientos racionales, sin embargo, ha de estar todo determinado con precisión (stricte). En el caso de la *determinación amplia* se dice: un conocimiento está determinado praeter propter. Depende siempre de la intención de un conocimiento si debe determinarse de un modo exacto o tosco. La determinación amplia deja un margen para el error, que puede, no obstante, tener sus límites determinados. El error se verifica en particular allí donde una determinación amplia se toma por una estricta, por ejemplo, en cosas de la moralidad, en las que todo ha de estar determinado estrictamente. Quienes no hacen esto son denominados *latitudinarios* por los ingleses.

De la exactitud como una perfección objetiva del conocimiento –ya que el conocimiento concuerda totalmente con el objeto–, se puede distinguir todavía la *sutileza* como una perfección *subjetiva* del mismo.

Un conocimiento de una cosa es sutil si se descubre en él aquello que suele escapar a la atención de otros. Requiere un grado elevado de atención y un gran esfuerzo intelectual.

Muchos censuran la sutileza, porque no pueden alcanzarla. Pero en sí siempre hace honor al entendimiento y es incluso meritoria y necesaria en tanto que se aplica a un objeto digno de observación. Pero si se hubiese podido alcanzar el mismo fin con menos atención y esfuerzo intelectual y se aplica, no obstante, más, se hace entonces un esfuerzo inútil y se cae en sutilezas que sin duda son difíciles, pero que no sirven para nada (nugae difficiles).

Del mismo modo que lo exacto se opone a lo tosco, así se opone lo sutil a lo *rudo.*

De la naturaleza del error, en cuyo concepto, como observábamos, se contiene además de la falsedad, la ilusión de verdad como una característica esencial del

mismo, se deriva la siguiente regla importante respecto a la verdad de nuestros conocimientos:

Para evitar errores –y ningún error es *inevitable* al menos absolutamente o por antonomasia aunque puede serlo *relativamente* en los casos en que, pese al peligro del error, el juzgar es inevitable para nosotros–, para evitar el error, en suma, hay que procurar descubrir y explicar la fuente del mismo: la ilusión. Han hecho esto, sin embargo, los menos entre los filósofos. Han intentado solamente refutar los errores, sin denunciar la ilusión en la que se originan. Este descubrimiento y disolución de la ilusión es, sin embargo un mérito mucho mayor en relación con la verdad que la refutación directa de los errores mismos, mediante lo cual no se puede obstruir su fuente y no se puede impedir que la misma ilusión, porque no se la conoce, induzca de nuevo a error en otros casos. Es así que aunque hayamos sido convencidos de que hemos errado, en caso de que la ilusión misma que se encuentra en el fondo de nuestros errores no haya sido eliminada todavía, nos quedan, sin embargo, *escrúpulos*, por mucho que no podamos aducir apenas nada para la justificación de los mismos.

Mediante la aclaración de la ilusión se hace además una especie de justicia al que yerra, puesto que nadie admitirá que haya errado sin alguna ilusión, que quizá hubiera podido engañar también a uno más perspicaz, tratándose aquí de razones subjetivas.

Un error en el que la ilusión es evidente también para el entendimiento común (sensus communis) se llama también *absurdo* o *incongruencia*. El reproche de absurdo es siempre una reprobación personal, que se ha de evitar, particularmente en la refutación de los errores, puesto que para aquél que afirma una incongruencia no es evidente, empero, la ilusión que se encuentra en el fondo de esta manifiesta falsedad. Es preciso hacerle ostensible en primer lugar esta *ilusión*. Si persiste todavía, se trata sin duda de alguien disparatado, pero entonces no es posible hacer nada más por él. Se ha vuelto por esto tan incapaz como indigno de toda corrección y refutación ulterior. Puesto que, bien mirado, nadie puede *demostrar* a otro que es incongruente: todo sutilizar al respecto sería vano. Si se demuestra la incongruencia, entonces no se habla ya con el que yerra, sino con el que razona, en cuyo caso, sin embargo, es innecesario el descubrimiento de la incongruencia (reductio ad absurdum).

Se puede llamar error *disparatado* a aquel al que nada, *ni siquiera la ilusión*, le sirve como disculpa; del mismo modo un error *burdo* es un error que demuestra ignorancia en el conocimiento ordinario o falta de atención común.

El error en los *principios* es mayor que el error *en su aplicación*.

Una característica *externa* o una piedra de toque *externa* de la verdad es la comparación de nuestros propios juicios con los de otros, porque lo subjetivo no estará presente en todos los otros de la misma manera. Se podrá explicar así, por ende, la ilusión. La *incompatibilidad* de otros juicios con el nuestro ha de ser considerada por lo tanto como una característica externa del error y como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar, pero no para objetarlo inmediatamente. Puesto que se puede tal vez tener razón en la *cosa* y no tenerla en la *manera*, es decir, en la exposición

El entendimiento común (sensus communis) es también en sí mismo una piedra de toque para descubrir los errores del uso *artificial* del entendimiento. Se trata de *orientarse* en el pensamiento o en el uso especulativo de la razón mediante el entendimiento *común*, utilizándolo como prueba para juzgar la corrección del *especulativo*.[40]

Las reglas universales y las condiciones para evitar los errores en general son: 1) pensar por sí mismo, 2) pensarse en la posición de otro, y 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. La máxima de pensar por sí mismo se puede llamar *modo de pensar ilustrado*; la máxima de trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos, *modo de pensar ampliado*, y la máxima de pensar siempre de acuerdo consigo mismo, *modo de pensar consecuente o franco*[41].

---

[40] ***Refl. 2269,*** ψ = 1780-89?, υ = 1776-78-χ = 1778-79?, AA XVI 292-293 (utilizada por Jäsche).

A partir del error no se regresa directamente a la verdad, sino en primer lugar a la conciencia de la propia ignorancia y a la suspensión del juicio. Uno se vuelve precavido, pero no por ello más perspicaz.

Error grande: el que da testimonio de ignorancia en el conocimiento común (ªdel sensus communis o de la ciencia) o del fallo de la atención común. Error de mal gusto: al que nada, ni siquiera la ilusión, le sirve como disculpa. Error peligroso: el que conlleva otros muchos errores, en particular errores prácticos (ᵇconsecuencia en el ius).

Participación en las faltas (ªhomo sum... Chremes [Adickes: cita de Terencio, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25, AA XVI 293_{24-25}].) de la razón universal humana. Indulgencia en el enjuiciamiento de las mismas.

Error soportable. Difícil de evitar. Forma de pensar: problemática, no juzgar decisivamente (ᵃafirmar de modo irrevocable).

(ᵃorientarse en el pensamiento [para escribir popularmente].)

Piedra de toque

El signo exterior del error es ᵃ la incompatibilidad de otros juicios con el nuestro. Lo que constituye una indicación para investigar nuestro proceder, no para objetarlo (ᵇincluso teniendo experiencia propia, aconsejarse de la experiencia de otros, pero no en el caso de meras verdades de razón, salvo en lo relativo a la aplicación.) Se puede tener razón en la cosa y no tenerla en la manera, es decir, en la exposición. La ilusión universal es el mayor obstáculo para la verdad y aquel que yerra con la gran masa toma como referencia el entendimiento común. Este constituye en sí, además, una piedra de toque para descubrir los errores del uso artificial. Prueba, contraprueba (ᵃorientados por el entendimiento común.)

ᵃ(el interno: que los juicios no se siguen a partir de los mismos principios, peligro lógico.)

Refl 2565, η = 1764-68? κ = 1769-λ = 1769-1770? (ν = 1771-χ = 1772?) ρ = 1773-75?, AA XVI 419.

Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros.

Lo que ha resistido la antigüedad tiene que ser bueno, al igual que los rusos, que pueden resistir su dura educación. (ᵃPero lo defectuoso además ha desaparecido.)

(ᵃLos antiguos lo han inventado todo antes.)

(ᵃEl daño que han hecho los grandes hombres a través de su grandeza. No es bueno formarse un ídolo y pensar en un hombre como grande.)

(ᵃEnvidia de los otros hace a un hombre excesivamente grande. El espíritu imitativo adormece. La reforma es difícil.)

Refl. 2566, κ = 1769-τ = 1775-76, AA XVI 419-420.

La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana y tienen votum consultativum, y unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto.

[41] ***Refl. 2564,*** ζ = 1764-66 κ^2 = 1769?, AA XVI 418-419.

Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue (ᵃque el juicio de otros sea un criterio externo de la verdad) la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo; por lo mismo el derecho de dar a conocer los propios juicios y la lealtad como el motivo impulsor de las ciencias. Un entendimiento y una voluntad participativas

VIII
C) PERFECCIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO SEGÚN LA CUALIDAD – CLARIDAD – CONCEPTO DE UNA NOTA EN GENERAL – DISTINTOS TIPOS DE NOTAS – DETERMINACIÓN DE LA ESENCIA LÓGICA DE UNA COSA – DIFERENCIA ENTRE LA MISMA Y LA ESENCIA REAL – DISTINCIÓN, UN GRADO MÁS ELEVADO DE LA CLARIDAD – DISTINCIÓN LÓGICA Y ESTÉTICA – DIFERENCIA ENTRE LA DISTINCIÓN ANALÍTICA Y SINTÉTICA

El conocimiento humano es por parte del entendimiento *discursivo;* es decir, ocurre mediante representaciones, que convierten aquello que es común a varias cosas en fundamento cognoscitivo. Ocurre por tanto *mediante notas* en cuanto tales. Reconocemos cosas, en suma, sólo *mediante notas* y esto es precisamente lo que significa *reconocer,* que viene de *conocer*[42].

Una *nota* es *en una cosa aquello* que constituye una *parte del conocimiento de la misma* o, lo que es lo mismo, una *representación parcial en tanto que se considera como fundamento cognoscitivo de la totalidad de la representación*. En virtud de lo cual todos nuestros *conceptos* son notas y todo *pensamiento* no es otra cosa que un representar mediante notas[43].

Toda nota se puede considerar desde dos puntos de vista:

Primero como representación en sí misma, *segundo* como perteneciente en tanto que concepto parcial a la representación total de una cosa y por ello como fundamento cognoscitivo de la cosa misma.

Todas las notas, consideradas como fundamentos cognoscitivos, se prestan a un *doble* uso, o *interno* o *externo*. El uso *interno* consiste en la *derivación,* con el fin de conocer la cosa misma mediante notas como sus fundamentos cognoscitivos. El uso

---

son buenas siempre; un entendimiento sano y correcto va siempre unido a la honradez, o al menos a la inversa.

El juicio provisional en beneficio de los otros consiste en pensar que cuando los otros (ºostensiblemente) parecen haber cometido un error, se prefiere creer que uno no los ha entendido.

(ºEl prejuicio de la persona: de la propia o de otra'. (Sólo en lo histórico tiene validez el prestigio.) La verdad ha de tener validez de modo anónimo. No hay que preguntar si ha sido engendrada por nobles progenitores.)

'ºegoísmo: el prejuicio de la indiferencia respecto al juicio de los otros como un criterio de verdad de nuestro juicio.)

(ºprimeramente pensar por sí mismos. Pensar en lugar de otro, es decir, probar en otros el juicio propio.)

[42] En el texto original: «und das heisst eben Erkennen, welches von Kennen herkommt». Kant juega aquí con los significados de los verbos «Kennen» y «Erkennen», de difícil traducción al castellano. La relación entre ambos es la misma que existe entre los verbos latinos «noscere» y «cognoscere», según indicación del propio Kant en la clasificación de los grados del conocer que se incluye al final de este mismo capítulo de la introducción.

Refl. 2281, ψ = 1780-89? υ = 1776-78-χ = 1778-79, AA XVI, 298 (utilizada por Jäsche).

Reconocemos cosas únicamente mediante notas; esto es precisamente lo que significa reconocer, que viene de conocer. Puesto que el entendimiento es una facultad de pensar, es decir, de reconocer discursivamente mediante conceptos; los conceptos, empero, son notas de uso general. La intuición proviene de los sentidos; el entendimiento disuelve las intuiciones en notas y las compone. La razón procede posteriormente de lo que contienen las notas a lo que contiene el concepto en su totalidad.

Cf. también ***Refl. 2394*** (*infra* nota 50).

[43] ***Refl. 2279,*** μ = 1770-71-υ = 1776-78, AA XVI 297-298.

Lo que constituye en una cosa una parte del conocimiento de la misma es una nota, cognitio partialis. Conocemos cosas sólo a través de notas.

externo consiste en la *comparación,* por cuanto que podemos comparar una cosa con otras por medio de sus notas conforme a reglas de la *identidad* y la *diversidad*.

Existen ciertas diferencias específicas entre las notas, en las que se basa la siguiente clasificación de las mismas:

1) Notas *analíticas* o *sintéticas*. – Aquellas son conceptos parciales de mi concepto *real* (que yo pienso ya dentro de él); éstas, por el contrario, son conceptos parciales del concepto total meramente *posible* (que deberá resultar de una síntesis de diversas partes). *Las primeras* son todas ellas *conceptos de la razón,* las últimas pueden ser *conceptos de experiencia*.

2) *Coordinadas* o *subordinadas*. – Esta división de las notas concierne a su conexión *sucesiva* o *consecutiva*.

Las notas son *coordinadas* en la medida en que cada una de ellas es representada como una nota *inmediata* de la cosa y *subordinadas* en la medida en que una nota es representada en la cosa sólo por medio de otra nota. La combinación de notas coordinadas para el todo del concepto se llama *agregado;* la combinación de notas subordinadas *serie*. Aquélla, la agregación de notas coordinadas, constituye la totalidad del concepto, que en relación con conceptos sintéticos empíricos no puede, empero, ser nunca completa, sino que se asemeja a una línea recta *sin límites*.

La serie de notas subordinadas se encuentra *a parte ante* o por el lado de las causas con conceptos irresolubles, que debido a su simplicidad no se pueden descomponer más; *a parte post,* o por lo que respecta a las consecuencias es, por el contrario, *infinita, porque contamos en efecto con un género supremo,* pero no con una *especie ínfima*.

Con la síntesis de cada concepto nuevo en la agregación de notas coordinadas se incrementa la distinción *extensiva* o *extensa,* del mismo modo que con el ulterior análisis de los conceptos en la serie de las notas subordinadas crece la distinción *intensiva* o *profunda*. Esta última especie de distinción, que contribuye necesariamente al *rigor* y *precisión* del conocimiento, es por ello principalmente asunto de la filosofía, alcanzando su máximo grado en particular en las investigaciones metafísicas.

3) Notas *afirmativas* o *negativas*. A través de aquéllas conocemos lo que es una cosa, a través de éstas lo que no es. Las notas negativas sirven para mantenernos alejados de los errores. Son innecesarias, por consiguiente, *allí donde es imposible errar,* y sólo son necesarias e importantes en aquellos casos en que nos alejan de un error grave en el que podemos incurrir con facilidad. Así, por ejemplo, en relación con el concepto de un ente como *Dios,* las notas negativas son muy necesarias e importantes.

Mediante las notas afirmativas queremos por tanto *comprender algo;* mediante las negativas –en las que pueden ser transformadas todas las notas– tan sólo queremos no *malentender* algo o no *errar* en algo aunque no conozcamos nada de ello.

4) Notas *importantes* y *fructíferas,* o *vacías* y *sin importancia*.

Una nota es importante y fructífera si es un fundamento cognoscitivo de consecuencias grandes y numerosas: *en parte* con respecto a su uso interno –el uso en la derivación– en la medida en que es suficiente para conocer mucho en la cosa misma; *en parte* con respecto a su uso *externo* –el uso en la comparación– en la medida en que sirve para conocer tanto la *semejanza* de una cosa con otras muchas, como su diferencia.

Hemos de distinguir aquí, por lo demás, la importancia y fecundidad *lógicas* de las *prácticas:* la *utilidad* y el *provecho*.

5) *Notas suficientes y necesarias o insuficientes y contingentes.*

Una nota es *suficiente* en la medida en que basta para distinguir la cosa en todo momento de todas las otras; en caso contrario es insuficiente, como por ejemplo la nota del ladrido con respecto al perro. La insuficiencia de las notas, al igual que su importancia, pueden ser determinadas tan sólo en un sentido relativo, con respecto a los fines que se persigan con un conocimiento.

Notas *necesarias* son finalmente aquellas que se han de encontrar en todo momento en la cosa representada. Semejantes notas se denominan también *esenciales* y se oponen precisamente a las *extraesenciales* o *contingentes*, que son susceptibles de ser separadas del concepto de una cosa.

Entre las notas necesarias existe todavía una diferencia. *Algunas* de ellas se le atribuyen a la cosa como *causas* de otras notas; *otras*, por el contrario, sólo como *consecuencias* de otras notas.

Las primeras son notas *primitivas* y *constitutivas* (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo); las otras se llaman *atributos* (consectaria, ratiotinata) y forman parte sin duda también de la esencia de la cosa, pero sólo en la medida en que han de ser derivadas de los elementos esenciales de la misma, como por ejemplo los tres ángulos en el concepto de un triángulo a partir de los tres lados.

Las notas *extraesenciales* son a su vez de *dos* clases: conciernen o bien a la determinación *interna* de una cosa (*modi*) o a sus respectos externos (*relationes*). Así, por ejemplo la nota de la *erudición* designa una determinación interna del hombre, *ser siervo o señor* tan sólo un respecto externo del mismo.

El conjunto de todos los elementos esenciales de una cosa o la suficiencia de sus notas conforme a la coordinación o a la subordinación es la *esencia* (complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).

Con esta definición no hemos de pensar en absoluto en la *esencia real* o *natural* de las cosas, que no somos capaces de comprender de manera alguna. Ya que la lógica abstrae de todo contenido del conocimiento, por consiguiente también de la cosa misma, puede esta ciencia tratar únicamente acerca de la esencia *lógica* de las cosas y ésta podemos comprenderla con facilidad, puesto que para ello se requiere únicamente el conocimiento de todos los predicados en relación con los cuales se determina un objeto *por medio de su concepto*. En lugar de ello, con relación a la esencia real de la cosa (esse rei) se requiere el conocimiento de aquellos predicados de los que, en tanto que fundamentos cognoscitivos, depende todo lo que integra su esencia. Queremos determinar, por ejemplo, la esencia lógica del cuerpo: no tenemos necesidad alguna de buscar los datos para ello en la naturaleza, podemos dirigir nuestra reflexión solamente a las notas que, como elementos esenciales (constitutiva rationes), constituyen originariamente el concepto fundamental del mismo, puesto que la esencia lógica no es más que *el primer concepto fundamental de todas las notas necesarias de una cosa* (esse conceptus).

El primer nivel de la perfección de nuestro conocimiento por lo que respecta a la cualidad es la claridad del mismo. Un segundo nivel, o un grado superior de la claridad, es la *distinción*. Consiste ésta en la *claridad de las notas*.

Tenemos que diferenciar aquí *en primer lugar* la distinción lógica en general de la estética. La distinción lógica se funda en la claridad objetiva de las notas, la estética en la subjetiva. Aquella es una claridad *mediante conceptos*, ésta una claridad

mediante *intuición*. La última especie de claridad consiste por lo tanto en una mera *viveza* y *comprensibilidad*, es decir, en una mera claridad a través de ejemplos *in concreto*[44] (puesto que pueden ser comprensibles muchas cosas que no son distintas, y viceversa, pueden ser distintas muchas cosas que son difíciles de comprender porque se retrocede en ellas hasta notas lejanas cuya conexión con la intuición sólo es posible a través de una larga serie)[45].

La distinción objetiva produce con frecuencia oscuridad subjetiva, y viceversa. No es extraño, por tanto, que la distinción lógica sea posible sólo en detrimento de la estética, y a la inversa, la distinción estética mediante ejemplos y alegorías que no vienen exactamente al caso, sino que se adoptan simplemente por analogía, perjudica con frecuencia a la distinción lógica. Por lo demás, los ejemplos no son en modo alguno notas y no pertenecen como partes al concepto, sino que pertenecen como intuiciones únicamente al uso del concepto. Una distinción mediante ejemplos –la mera comprensibilidad– es por ello de una especie completamente distinta a la de la distinción mediante conceptos como notas. La *lucidez* consiste en la combinación de ambas: de la distinción estética o popular con la distinción escolástica o lógica. Se entiende así por mente *lúcida* el talento de una presentación luminosa de conocimientos abstractos y rigurosos, adecuada a la capacidad comprensiva del *entendimiento común*.

En lo que concierne *a continuación* en particular a la distinción lógica, ha de llamarse distinción *completa* en la medida en que han alcanzado la claridad todas las notas que, tomadas en conjunto, constituyen el concepto completo. Un concepto puede ser total o *completamente* distinto, por otra parte, o bien con relación a la totalidad de sus notas *coordinadas*, o bien con relación a la totalidad de sus notas *subordinadas*. La distinción *extensiva* completa o suficiente de un concepto, también llamada *completud*, consiste en la claridad total de las notas coordinadas. La claridad total de las notas subordinadas constituye la distinción *intensiva* completa: la *profundidad*.

La primera especie de distinción lógica puede ser denominada también *completud externa* (completudo externa) del mismo modo que la otra se puede llamar completud interna (completudo interna) de la claridad de las notas. La última se puede

---

[44] ***Refl. 2365,*** γ = 1760-64? η = 1764-68? κ = 1769-λ = 1769-70? (ν = 1771-ξ = 1772?), AA XVI 333-334.

La claridad subjetiva mayor (ª mediante sensación: puesto que no es objetiva) es la viveza, la claridad objetiva mayor es la comprensibilidad (ª evidente, convincente, lógico: distinción del análisis).

Claridad mediante notas externas suficientes.

Claridad mediante notas internas.

[45] ***Refl. 2333,*** υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 319-320.

(ª Claridad mediante conceptos o intuición.)

La claridad subjetiva e incluso la distinción (ª de los conocimientos* que uno tiene) puede con frecuencia (ª no) estar unida a la objetiva: es decir, los conocimientos que uno busca, por ejemplo, lo que sea el deber. Se puede hablar de leyes de la felicidad, las cuales son muy comprensibles, pero no aclaran ni lo más mínimo lo que se quiere saber, esto es: el deber. Para desembarazarse de esta oscuridad es necesario primeramente ser capaz de ver y prestar apoyo, al principio sólo a tientas, al juicio todavía inexperto de la vista. Quien carece de este segundo sentido, a saber, el de enjuiciar los conocimientos a partir de los principios, es decir, *a priori* y en abstracto y no meramente en concreto [en lo dado], tanto como alcanzan los ejemplos de un modo palpable.** Comprensibilidad y distinción son tan diferentes como sencillez y profundidad: hacerlo fácil y presentarlo fácil.

*(ª distinción estética [empírica] mediante ejemplos no es lógica mediante conceptos.)

**(ª Comprensible es lo que reconozco mediante ejemplos en concreto (sin notas). Distinto: lo que reconozco mediante notas claras. Comprensibles pueden ser muchas cosas que no son distintas y distinto, lo que es difícil de comprender, porque alcanza hasta notas muy lejanas, cuyo enlace con la intuición es posible únicamente a través de una larga serie.)

obtener solamente de los conceptos puros de razón y de los conceptos arbitrarios, pero no de los empíricos.

La magnitud extensiva de la *distinción*, en la medida en que no es abundante, se llama *precisión* (exactitud). La *completud* (completudo) y exactitud (praecisio) constituyen tomadas en conjunto la *adecuación* (cognitionem, quae rem adaequat) y en el conocimiento *adecuado intensivamente* en la *profundidad* unido al *adecuado extensivamente* en la *exhaustividad* y *precisión* consiste (según la cualidad) la *perfección completa de un conocimiento* (consumata cognitio perfectio).

Toda vez que, como hemos visto, la tarea de la lógica consiste en *tornar distintos* los conceptos *claros*, la cuestión ahora es *¿de qué modo* los hace distintos?

Los lógicos de la escuela *wolffiana* situaban toda actividad relativa a tornar distintos los conocimientos en el mero análisis de los mismos. Pero no toda distinción se funda en el análisis de un concepto dado. A través de esto surge la distinción solamente en relación con aquellas notas que ya pensábamos en el mismo concepto, pero en ningún caso con relación a las notas que se añaden al concepto como partes del concepto posible total[46].

Aquella especie de distinción que no surge mediante análisis sino mediante síntesis de las notas es la distinción *sintética*. Y hay una diferencia esencial entre las proposiciones: *hacer un concepto distinto* y *hacer distinto un concepto*[47].

Cuando hago un concepto distinto comienzo en las partes yendo de éstas al todo. No existen aquí todavía notas, las obtengo sólo mediante la síntesis. De este procedimiento sintético resulta por tanto la distinción sintética, la cual amplía efectivamente mi concepto por lo que respecta al contenido a través de lo que *por encima* del mismo se le agrega como nota en la intuición (pura o empírica). De este procedimiento sintético en el tornar distintos los conceptos se sirve el matemático y también el filósofo natural. Puesto que toda distinción del conocimiento propiamente matemático, así como de todo conocimiento empírico, se basa en una ampliación semejante del mismo mediante síntesis de las notas.

Pero cuando hago distinto un concepto, mi conocimiento por lo que respecta al contenido no aumenta en absoluto a través de esta mera descomposición. Permanece el mismo, sólo cambia la forma, puesto que simplemente aprendo a distinguir mejor o a conocer con una conciencia más clara lo que ya se encontraba en el concepto dado. Del mismo modo que a través de la mera iluminación de un mapa no se

---

[46] ***Refl. 2392,*** η^2 = 1764-68? κ^3 = 1769? (μ = 1770-71?) ρ^5 = 1773-75??, AA XVI, 341-342.

No toda distinción se origina analíticamente, a saber, mediante notas que ya se encontraban en el concepto de una cosa, sino que en muchos casos se origina sintéticamente, mediante notas que no se incluyen en el concepto, sino que se asocian al mismo como pertenecientes a él. Los conceptos compuestos pueden tomarse distintos analíticamente, los simples sintéticamente. Con la primera operación se origina simplemente una nueva forma del concepto, con la segunda una nueva materia. El sujeto se diferencia del concepto a través del cual es pensado. Éste contiene notas del mismo, por ello el concepto que en un caso sirve para designar al sujeto (*lógico) se usa en otro caso en lugar del predicado, por ejemplo, un cuerpo. Aunque lo dicho no es posible en el caso de los conceptos singulares, por ejemplo, la Tierra, Julio César, etc. En estos conceptos nos representamos multitud de notas, a través de las cuales pensamos un único sujeto.

[47] ***Refl. 2929,*** μ = 1770-71-ξ = 1772? (λ = 1769-70?) (ρ = 1773-75-τ = 1775-76?), AA XVI 579.

La definición de los conceptos empíricos se funda en la síntesis empírica. La de los conceptos dados de razón en el análisis. La de los arbitrarios en la síntesis *a priori*. Hacer un concepto distinto y hacer distinto un concepto.

añade nada al mismo, tampoco a través de la mera dilucidación de un concepto dado por medio del análisis de sus notas se incrementa en lo más mínimo este mismo concepto.

Es propio de la síntesis el hacer distinto el *objeto*, del análisis el hacer distinto el *concepto*. Aquí *precede el todo a las partes*, allí *preceden las partes al todo*. El filósofo sólo hace distintos conceptos dados. A veces se procede sintéticamente, aunque el concepto que se quiere hacer distinto de este modo esté ya *dado*. Esto se verifica a menudo con proposiciones empíricas, toda vez que uno todavía no está satisfecho con las notas ya pensadas en un concepto dado[48].

El procedimiento analítico para producir distinción, único del que puede ocuparse la lógica, es el primer y principal requisito en la acción de tornar distintos nuestros conocimientos. Porque cuanto más distinto es nuestro conocimiento de una cosa tanto más potente y efectivo puede ser. Simplemente el análisis no debe ir tan lejos que al final el objeto mismo desaparezca en el proceso.

Si fuésemos conscientes de todo lo que sabemos tendríamos que maravillarnos ante la gran abundancia de nuestros conocimientos.

En cuanto al contenido objetivo de nuestro conocimiento en general se pueden estipular los siguientes *grados*, conforme a los cuales es posible, en este respecto, incrementar el conocimiento.

El *primer* grado del conocimiento es: *representarse* algo.

El *segundo*: representarse algo con conciencia o *percibir* (percipere);

El *tercero*: *conocer* algo (noscere) o representarse algo en la comparación con otras cosas tanto según la *unidad* como según la *diferencia*.

El *cuarto*: conocer algo con *conciencia*, es decir reconocer[49] (cognoscere). Los animales también conocen objetos, pero no los *reconocen*.

El *quinto*: *entender* algo (intelligere), es decir, conocer *mediante el entendimiento en virtud de los conceptos* o *concebir*. Esto es muy diferente de *comprender*. Se pueden concebir muchas cosas, aunque no se comprendan; por ejemplo, un *perpetuum mobile*, cuya imposibilidad se demuestra en la mecánica.

El *sexto*: conocer algo a través de la razón o *penetrar* (perspicere). Llegamos hasta aquí en pocas cosas, siendo nuestros conocimientos cada vez más escasos en número, cuanto más deseemos perfeccionarlos por lo que respecta al contenido.

El *séptimo finalmente*: *comprender* algo (comprehendere), es decir, conocer algo mediante la razón o *a priori* en el grado que resulte suficiente para nuestro propósito. Puesto que todo nuestro comprender es sólo *relativo*, es decir, suficiente en relación con un cierto propósito, no comprendemos nada *por antonomasia*. Nada puede ser mejor comprendido que lo que demuestra el matemático, por ejemplo, que todas las líneas en el círculo son proporcionales. Y no comprende, sin embargo, cómo es posible que una figura tan simple tenga esta propiedad. El campo del enten-

---

[48] ***Refl. 2397,*** κ = 1769-ξ = 1772? (ρ = 1773-75? φ = 1776-78), AA XVI 345.

1. Toda distinción es intuitiva o discursiva (mediante conceptos); la primera, estética; la segunda lógica.

2. a. analíticamente explicativo; b. sintéticamente extensivo. Ambos mediante la claridad de las notas, que o bien constituyen el concepto efectivo que tenemos del objeto, o el concepto completo posible. Distinción empírica. [Toda] claridad de las representaciones parciales en una dada total, o de la representación total como una parte de otra representación total dada.

(*Notas explicativas. nota explicans vel augens.)

[49] „Erkennen"

der o del entendimiento es por consiguiente mucho mayor que el campo del comprender o de la razón[50].

IX
D) PERFECCIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO SEGÚN LA MODALIDAD – CERTEZA – CONCEPTO DEL TENER POR VERDADERO EN GENERAL – MODOS DEL TENER POR VERDADERO: OPINAR, CREER, SABER – CONVICCIÓN Y PERSUASIÓN – RESERVA Y SUSPENSIÓN DE UN JUICIO – JUICIOS PROVISIONALES – PREJUICIOS, SUS FUENTES Y ESPECIES PRINCIPALES

Verdad es *propiedad objetiva* del conocimiento; el juicio a través del cual algo es *representado* como verdadero –la relación con un entendimiento y por consiguiente con un sujeto particular– es *subjetivamente* el *tener por verdadero*.[51]

El tener por verdadero es, en general, de dos tipos: *cierto* o *incierto*. El tener por verdadero cierto o la *certeza* va unido a la conciencia de la necesidad, el incierto o la *incertidumbre* va unido, en cambio, a la conciencia de la contingencia o de la posibilidad de lo contrario. Lo último es a su vez o bien *tanto subjetiva* como *objetivamente* insuficiente, o bien, en efecto, *objetivamente insuficiente*, pero *subjetivamente suficiente*. *Aquél* se llama *opinión*, *éste* ha de llamarse *creencia*[52].

---

[50] ***Refl. 2394***, κ^2 = 1769? λ? = 1769-70 (ζ? = 1764-66), AA XVI 342-344 (utilizada por Jäsche).

Es preciso distinguir los siguientes grados:

1. Representarse algo.

2. Saber algo, representar con conciencia. (ªrepresentarse con conciencia.) (ᵇ[percibir] percipere.) (ᶜaprehendere [comprender] aprehender): el comienzo del percipere.)

3. Conocer algo. Distinguirlo de otras cosas en la comparación.

4. Entender algo. (ᵃlo que conozco y entiendo, eso lo reconozco (ᵇser capaz de exponerlo y participarlo a otros.) reconocer algo mediante el entendimiento (ᶜconcipere: reconocer a través de un concepto, intelligere: mediante un juicio.) (ᵈsaber-opinar).

5. Penetrar algo (ᵃperspicere) reconocer algo mediante la razón. (ᵇentender algo *a priori*.) (ᶜmediante razones): o bien posibles o bien reales).

6. Comprender algo, penetrar algo suficientemente en relación con un propósito. (ᵃPoder hacerlo por uno mismo) (ᵇPenetrarlo plenamente mediante la razón.)

(ᵃComprendo aquello que puedo determinar (respectiv.) *a priori*, es decir, lo que también habría reconocido (ᵇo hubiera podido reconocer) a partir de datos, si no estuviese dado, por ejemplo, el eclipse de luna, pero no el calor por rozamiento. El resto es penetrar a través de definiciones.

Se puede explicar algo que da la experiencia, es decir, formarse un concepto de su posibilidad, sin comprenderlo, es decir, sin reconocer su necesidad *a priori*, por tanto, sin reconocer también *a priori* que el objeto será así. Por ejemplo, la disolución de las sales en el agua se explica mediante el mismo tipo de atracción por la cual el agua moja; pero si la experiencia no hubiese demostrado que un terrón de sal puede repartirse de ese modo totalmente en un líquido, no se podría haber predicho. No comprendemos nada más que lo que podemos hacer.

Para la definición es suficiente con la hipótesis (principio de la posibilidad).

– Penetración – Certeza de las razones.

[51] La puntuación ortográfica del texto de la AA varía en este párrafo, dando lugar a un sentido diferente de la frase: «Verdad es *propiedad objetiva* del conocimiento, el juicio, a través del cual algo es *representado* como verdadero; la relación con un entendimiento y por consiguiente con un sujeto particular es *subjetivamente* el *tener por verdadero*» (AA IX, 65-66). La versión de Weischedel parece la más correcta.

[52] ***Refl 2459***, μ = 1770-71?, σ^3 = 1773-75? (κ^3 = 1769?) υ = 1776??, AA XVI 378-379 (utilizada por Jäsche).

Opinión es un tener por verdadero insuficiente con conciencia: un tener por verdadero provisional (ᵃo juicio determinante). (ᵇsub conditione suspensiva ad interim. (aprobación de interim)

Existen, según esto, *tres tipos o modos* del tener por verdadero: *opinar, creer* y *saber*. – El opinar es un juzgar *problemático*, el creer *asertórico* y el saber *apodíctico*, puesto que lo que yo meramente opino lo tengo en el juzgar consciente sólo por problemático; lo que creo lo tengo por *asertórico*, pero no como necesario objetivamente, sino sólo subjetivamente (válido sólo para mí); lo que *sé*, finalmente, lo tengo por *cierto apodícticamente*, es decir, por necesario universal y objetivamente (válido para todos), suponiendo también que el objeto mismo al que se refiere este tener por verdadero cierto fuese una verdad meramente empírica, puesto que esta distinción del tener por verdadero conforme a los tres modos mencionados concierne sólo a la *facultad de juzgar* en relación con los criterios subjetivos de la subsumción de un juicio bajo reglas objetivas[53].

Así sería, por ejemplo, nuestro tener por verdadero relativo a la inmortalidad meramente problemático toda vez que nosotros simplemente actuamos *como si* fuésemos *inmortales*; *asertórico* empero, *en la medida en que creemos que* somos *inmortales*; y *apodíctico finalmente caso de que todos supiésemos* que hay otra vida después de ésta.

Hay según esto una diferencia esencial entre el opinar, el creer y el saber, que deseamos exponer a continuación todavía con mayor precisión y detalle.

1) *Opinar*. –El opinar o el tener por verdadero a partir de un fundamento cognoscitivo que no es suficiente objetiva ni subjetivamente puede ser considerado como un juzgar *provisional* (sub conditione suspensiva ad interim), del que no es

---

Tener por verdadero: la validez subjetiva del juicio (ᵃvalor subjectivus coram intellectu).

Modus [de los juicios] del tener por verdadero:

Opinar (ᵃpuede ser), creer (ᵇes por azar), saber (ᶜes necesario).

(ᵃNo tanto grados como modos del tener por verdadero.)

Opinar": un tener por verdadero" subjetivo (ᵃcon conciencia) incompleto.

Creer es una convicción (ᵃtener por verdadero completo [suficiente]), que es suficiente subjetivamente, pero no a partir de razones lógicas objetivas, que por tanto no se puede comunicar universalmente (ᵇpor ejemplo, un hombre piadoso cree).

La certeza es la necesidad [subjetiva] del tener por verdadero [en la cualidad de los juicios], a saber, que es imposible juzgar lo contrario.

Todo lo verdadero es objetivamente cierto. El tener por verdadero completo es el que se remite a razones suficientes.

"(ᵃun tener por verdadero con conciencia insuficiente tanto objetiva como subjetivamente (ᵇopinión)).

" ᵃpersuasión: si es suficiente subjetivamente; convicción: cuando es objetivo.

Certeza: (ᵃempírica o) no apodíctica; la apodíctica no siempre es demostrativa.

"(ᵃpersuasión es el tener por verdadero subjetivo (ᵇmediante la ilusión), en la medida en que la razón del mismo no está contenida en absoluto en el objeto.)

[53] ***Refl. 2474***, ψ = 1780-89 (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 385-386 (utilizada por Jäsche).

Lo que opino (ᵃahí) lo juzgo yo (ᵇmi tener por verdadero) con conciencia (ᶜsólo como) problemático. (ᵃLa conciencia de la versatilidad de mi tener por verdadero).

"Lo que creo; asertóricamente, pero no como necesario (vale para mí). (ᵃPara el creer es suficiente con el argumento, no puede ser prueba).

Lo que sé: como apodíctico conforme a leyes del entendimiento, aunque la verdad sea meramente empírica," el tener por verdadero (ᵃrelación con el fundamento cognoscitivo) es, sin embargo, apodíctico, es decir, universalmente necesario (vale para todos).

"(Esta distinción concierne sólo a la facultad de juzgar en relación con los criterios subjetivos de la subsunción de un juicio bajo reglas objetivas. Pregunto solamente, si (se trata) en mi caso de opinión, es decir, si es contingente, no si es contingente objetivamente; del mismo modo que cuando no me atrevo a decir: es verdadero (objetivamente), expreso únicamente mi tener por verdadero. Como, por ejemplo, cuando juro de credulitate).

"(ᵃEs imposible que yo pueda ser engañado por mi juicio de experiencia: ahí el tener por verdadero es apodíctico, aunque la proposición objetivamente sea contingente).

posible prescindir fácilmente. Hay que opinar antes de admitir y afirmar, pero hay que guardarse al mismo tiempo de tomar una opinión por algo más que mera opinión. Con el opinar iniciamos la mayor parte de nuestro conocimiento. Tenemos a veces un oscuro presentimiento de la verdad. Una cosa parece contener notas de la verdad, *presagiamos* su verdad ya antes de conocerla con certeza determinada.

Ahora bien, ¿dónde se verifica realmente el puro opinar? En ninguna de las ciencias que contienen conocimientos *a priori*, es decir, ni en las matemáticas, ni en la metafísica, ni en la moral, sino solamente en los conocimientos *empíricos*: en la física, en la psicología, etc., puesto que es en sí un absurdo *opinar a priori*. De hecho, no habría nada más risible que, por ejemplo, en matemáticas simplemente opinar. Aquí, al igual que en la metafísica y en la moral lo que vale es: *o saber o no saber*. *Asuntos de opinión* pueden por tanto ser objetos solamente de un conocimiento empírico que si bien *en sí* es posible, es imposible sin embargo sólo *para nosotros* conforme a las limitaciones empíricas y a las condiciones de nuestra facultad cognoscitiva y –en dependencia de ello– conforme al grado de esta facultad que nosotros poseamos. Así por ejemplo, el *éter* de los físicos modernos es un mero asunto de opinión, ya que en relación con éste, como en relación con cualquier opinión en general, sea la que sea, entiendo que tal vez pudiera demostrarse lo contrario. Mi tener por verdadero es por consiguiente aquí tanto objetiva como subjetivamente insuficiente, aunque considerado en sí puede llegar a ser completo.

2) *Creer*.–El creer o el tener por verdadero a partir de una causa que, si bien objetivamente es insuficiente, subjetivamente es suficiente, es relativo a objetos con respecto a los cuales no sólo no se puede saber nada, sino que tampoco se puede opinar, ni siquiera se puede aducir probabilidad, sino que sólo se puede tener la certeza de que no es contradictorio pensar dichos objetos del modo como se piensan. Lo demás aquí es un tener por verdadero *libre*, el cual sólo es necesario en un respecto práctico dado *a priori*, es decir, un tener por verdadero aquello que admito por razones *morales* y precisamente de modo que tengo la certeza de que lo *contrario* no podrá ser demostrado nunca[54].

[54] (*) La creencia no es ninguna fuente particular de conocimiento. Es una especie de tener por verdadero consciente incompleto y, si se considera como restringida a una especie particular de objetos (relativos sólo a la creencia), se diferencia del opinar no según el grado, sino según la relación que tiene en cuanto conocimiento con el obrar. Así, por ejemplo, el comerciante precisa para emprender un negocio no solamente opinar que va a ganar algo, sino creerlo, es decir, que su opinión sea suficiente para emprender lo incierto. Ahora bien, poseemos conocimientos teoréticos (de lo sensible) respecto a los cuales podemos obtener certeza, cosa que ha de ser posible en relación con todo lo que podemos llamar conocimiento humano. Poseemos, por cierto, semejantes conocimientos ciertos y totalmente *a priori* precisamente en las leyes prácticas. Sólo éstas se fundan en un principio suprasensible (de la libertad), es decir, *en nosotros mismos* como un principio de la razón práctica. Pero esta razón práctica es una causalidad en relación con un objeto igualmente suprasensible: *el bien supremo*, el cual no es posible por facultad nuestra en el mundo sensible. Al mismo tiempo, la naturaleza como objeto de nuestra razón teorética ha de concordar con ello, puesto que la *consecuencia* o el *efecto* de esta idea debe encontrarse en el mundo sensible. Debemos obrar, por tanto, para hacer efectivo este propósito.

Encontramos además en el mundo sensible huellas de una *sabiduría artística*, y siendo así creemos que la causa del mundo surte su efecto con sabiduría *moral* en favor del bien supremo. Es éste un tener por verdadero suficiente para obrar, es decir, una *creencia*. Ahora bien, no necesitamos de esto para obrar conforme a leyes morales, ya que éstas vienen dadas únicamente por la razón práctica. Necesitamos, sin embargo, adoptar una sabiduría suprema como objeto de nuestra voluntad moral, conforme a la cual no podemos dejar de orientar nuestras actuaciones, además de conforme a la pura legitimidad de nuestros propósitos. Aunque no fuese *objetivamente* ninguna relación necesaria de nuestro arbitrio, el bien supremo es, sin embargo, *desde un punto de vista subjetivo*, necesariamente el objeto de una voluntad buena (aún la humana) y la creencia en la posibilidad de alcanzarlo se supone necesariamente.

Entre la adquisición de un conocimiento mediante la experiencia (*a posteriori*) y mediante la razón (*a priori*) no hay término medio. Pero entre el conocimiento de un objeto y la mera suposición de la posibilidad del mismo sí hay un término medio, a saber, una causa empírica o racional para admitir la última en relación con una ampliación necesaria del campo de objetos posibles más allá de aquellos cuyo conocimiento es posible para nosotros. Esta necesidad se verifica sólo con respecto a aquello en lo que el objeto se conoce mediante la razón como práctico y necesario prácticamente, puesto que admitir algo a efectos de la mera ampliación del conocimiento teorético es siempre *contingente*. La suposición práctica necesaria de un objeto es la de la posibilidad del bien supremo como objeto del arbitrio, por consiguiente también de la condición de esta posibilidad (Dios, libertad, inmortalidad). Es ésta una necesidad subjetiva de admitir la realidad del objeto por causa de la determinación necesaria de la voluntad. Este es el *casus extraordinarius*, sin el cual la razón práctica no puede subsistir en relación con su fin necesario, y aquí *favor necessitatis* la socorre en su propio juicio. No puede obtener ningún objeto lógicamente, sino sólo oponer resistencia a aquello que le impide el uso de esa idea que le pertenece desde un punto de vista práctico.

Esta creencia es la necesidad de admitir la realidad objetiva de un concepto (del bien supremo), es decir, la posibilidad de su objeto como objeto necesario *a priori* del arbitrio. Si sólo atendemos a las acciones, no tenemos necesidad de esta creencia. Pero si queremos abrirnos a través de las meras acciones a la posesión del fin que ellas posibilitan, entonces tenemos que admitir que éste es en cualquier caso posible. De este modo sólo puedo decir: me veo obligado por mis fines conforme a leyes de la libertad a admitir como posible un bien supremo en el mundo, pero *no puedo obligar a nadie mediante razones* (la creencia es *libre*).

La creencia racional no puede concernir nunca por tanto al conocimiento teorético, porque en este caso el tener por verdadero objetivamente insuficiente es mera *opinión*. Es simplemente una presuposición de la razón en un respecto práctico subjetivo, pero absolutamente necesario. El talante conforme a leyes morales conduce a un objeto del arbitrio determinable por la razón pura. La admisión de la viabilidad de este objeto y por lo tanto también de la efectividad de su causa es una creencia *moral* o un tener por verdadero libre y necesario en el propósito moral del cumplimiento de sus fines.

Asuntos del creer no son por tanto: I) objeto alguno del conocimiento *empírico*. La llamada creencia histórica tampoco puede por consiguiente denominarse propiamente creencia y contraponerse como tal al saber, toda vez que ella misma puede constituir un saber. El tener por verdadero conforme a un testimonio no se diferencia ni según el grado ni según la especie del tener por verdadero por propia experiencia.

II) Tampoco son objeto del conocimiento racional (conocimiento *a priori*), ni del teorético, por ejemplo, en las matemáticas o en la metafísica, ni del práctico en la moral.

Las verdades racionales matemáticas se pueden creer en base a un testimonio, porque aquí por una parte el error no se produce fácilmente y por otra parte puede ser descubierto sin dificultad, pero a pesar de ello de esta manera no se pueden saber. Las verdades racionales filosóficas no pueden en ningún caso ser objeto de creencia; tan sólo hay que saberlas, ya que la filosofía no tolera en sí persuasión alguna. Y en lo que concierne en particular a los objetos del conocimiento racional práctico en la moral –los derechos y los deberes– no puede verificarse en relación con ellos tampoco una mera creencia. Hay que *poseer completa certeza* acerca de si algo es justo

Fides es propiamente la fidelidad en el pacto o la confianza subjetiva recíproca de mantener mutuamente su promesa. *Fidelidad* y *fe*. Lo primero, cuando está hecho el pacto; lo segundo, cuando hay que cerrarlo.

Según la analogía, la razón práctica es en cierto modo *la instancia a quien se promete*, el hombre es *quien promete* y el *bien esperado* de la acción es lo *prometido*.

o injusto, conforme o contrario al deber, lícito o ilícito. En asuntos de moral no se puede *acometer nada* sobre la base de lo incierto, no se puede decidir nada habiendo *peligro de infracción de la ley*.

Así, por ejemplo, para el juez no es suficiente el *creer meramente* que el acusado por un delito ha cometido efectivamente este delito. Tiene que saberlo (jurídicamente), o de lo contrario obra sin conciencia.

III) Sólo son asuntos del creer aquellos objetos a propósito de los cuales el tener por verdadero es necesariamente libre, es decir, que no está determinado por causas de la verdad objetivas, independientes de la naturaleza y del interés del sujeto.

La creencia no comporta tampoco por mor de las causas meramente subjetivas convicción alguna que se pueda comunicar y exija asentimiento universal, como la convicción que procede del saber. Sólo *yo mismo* puedo tener la certeza de la validez y la invariabilidad de mi creencia práctica y mi creencia en la verdad de una proposición o en la realidad de una cosa es lo que en relación conmigo simplemente ocupa la posición de un conocimiento sin serlo[55].

Moralmente *descreído* es aquel que no admite lo que sin duda es imposible *saber*, pero es *necesario moralmente* presuponer[56]. Esta especie de descreimiento se funda siempre sobre una falta de interés moral. Cuanto mayor es el talante moral de una persona, tanto más firme y viva será su creencia en todo aquello que se sienta obligado a admitir y a presuponer desde el interés moral en un respecto práctico necesario[57].

3) *Saber*. – El tener por verdadero a partir de un fundamento cognoscitivo que es suficiente tanto objetiva como subjetivamente o la *certeza* es o bien *empírica* o *racional*, según si se funda en la *experiencia* –la propia o la ajena comunicada– o en la *razón*. Esta distinción remite a las dos fuentes de las que se extrae todo nuestro conocimiento: la *experiencia* y la *razón*.

La certeza racional es a su vez o matemática o filosófica. Aquella es *intuitiva*, ésta *discursiva*.

---

[55] ***Refl. 2489***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 391-392 (utilizada por Jäsche).

La creencia proporciona una convicción que no puede ser comunicada (por causa de las razones subjetivas).

El saber tiene que poder comunicarse y exige asentimiento, postula.

En aquello en lo que sólo es necesario el convencimiento de cada uno para sí, es suficiente con la creencia.

Tener por verdadero suficiente desde el punto de vista lógico – sin interés.

Tener por verdadero suficiente desde el punto de vista práctico – [cuando] atendiendo al interés de todos.

(*Un tener por verdadero considerado como suficiente subjetivamente, porque yo sé que nadie me va a contradecir, por ejemplo, la luna está habitada. Creencia racional teorética.)

(*Con respecto a estar en posesión de certeza moral: sólo puede entenderse subjetivamente. Yo puedo tener la certeza de la invariabilidad de mi creencia práctica. La creencia en un respecto práctico (acerca de aquello que tengo que hacer, o bien como fin o bien en general) no siempre es una creencia práctica).

[56] ***Refl. 2770***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79), AA XVI 502-503 (utilizada por Jäsche).

Moralmente descreído es aquel que no admite lo que sin duda es imposible saber, pero que es necesario moralmente presuponer. La creencia racional es el reconocimiento de la necesidad de una hipótesis de la razón [teorética], sin la cual (*en verdad) las leyes prácticas necesarias serían nulas por completo. Por lo tanto, es una hipótesis necesaria de la razón.

[57] ***Refl. 2782***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 508 (utilizada por Jäsche).

El descreído práctico, en particular moral, es el [con el cual] que adolece en el fondo de una falta de interés moral. Ya que de otro modo supondría algo. Moralmente cierto. Un creyente es el que cree de buen grado lo que contribuye al interés moral, por ejemplo, la creencia en la virtud.

La certeza matemática se llama también *evidencia*, porque un conocimiento intuitivo es más claro que uno discursivo. Aunque ambos, el conocimiento racional matemático y el filosófico, son en sí igualmente ciertos, el tipo de certeza es, sin embargo, en ambos diferente.

La certeza empírica es originaria (originarie empirica), en la medida en que me cercioro de algo *por propia* experiencia, y es derivativa (derivativa empirica) en la medida en que me cercioro de algo mediante experiencia *ajena*. Esta última se suele llamar también certeza *histórica*.

La certeza racional se diferencia de la empírica por la conciencia de la *necesidad* que va unida a ella; es, por lo tanto, una certeza *apodíctica*; la empírica, por el contrario, es sólo una certeza *asertórica*. Se posee certeza racional acerca de lo que también se habría comprendido *a priori* sin experiencia alguna. Nuestros conocimientos pueden, por consiguiente, concernir a objetos de la experiencia y la certeza al respecto puede ser, sin embargo, al mismo tiempo empírica y racional, esto es, en la medida en que conocemos una proposición empíricamente cierta a partir de principios *a priori*.

No podemos poseer en todo certeza racional, pero allí dónde podamos obtenerla, hemos de preferirla a la empírica.

Toda certeza es o *inmediata* o *mediata*, es decir, o precisa de una prueba, o no la precisa ni es susceptible de la misma. Aunque en nuestro conocimiento hay tantas cosas ciertas sólo de modo mediato, es decir, ciertas sólo mediante prueba, tiene que haber no obstante también algo *indemostrable* o *inmediatamente cierto* y todo nuestro conocimiento debe partir de proposiciones *inmediatamente ciertas*.

Las pruebas en las que se funda toda certeza mediada o mediata de un conocimiento son o bien *directas* o *indirectas*, es decir, pruebas *apagógicas*. Cuando demuestro una verdad a partir de sus causas, llevo a cabo una prueba directa de la misma, y cuando infiero de la falsedad de lo contrario la verdad de una proposición, una apagógica. Pero si esta última ha de tener validez, las proposiciones tienen que ser *contradictorias* u opuestas *diametralmente*. Puesto que dos proposiciones opuestas simplemente como contrarias (contrarie opposita) pueden ser ambas falsas. Una prueba que es fundamento de certeza matemática se llama *demostración* y la que es fundamento de certeza filosófica, una prueba *acroamática*. Los elementos esenciales de toda prueba en general son la *materia* y la *forma* de la misma, o el *fundamento de la prueba* y la *consecuencia*.

Del saber se deriva la *ciencia*[58], por lo que hemos de entender el conjunto de un conocimiento como *sistema*. Se opone al conocimiento *común*, es decir, al conjunto del conocimiento como *mero agregado*. El sistema se funda en una idea del todo que precede a las partes. En el caso del conocimiento común o del mero agregado de conocimientos, en cambio, preceden las partes al todo. Hay ciencias *históricas* y ciencias *racionales*.

En una ciencia *sabemos* con frecuencia sólo acerca de los *conocimientos*, pero no de las *cosas representadas* por ellos; luego puede haber una ciencia de aquello acerca de lo que nuestro conocimiento no es un saber.

Partiendo de las observaciones hechas hasta aquí acerca de la naturaleza y de las especies del tener por verdadero podemos extraer el resultado general de que toda

---

[58] «Vom Wissen kommt *Wissenschaft* her-

convicción nuestra es o *lógica* o *práctica*. Esto es, cuando sabemos que estamos libres de todas las causas subjetivas y el tener por verdadero es, con todo, suficiente, entonces estamos *convencidos* y precisamente *lógicamente* o por causas *objetivas* (el objeto es cierto).

El tener por verdadero completo partiendo de causas subjetivas que en un *respecto práctico* tienen la misma validez que las objetivas es también convicción, pero no lógica, sino *práctica* (*yo tengo la certeza*). Y esta convicción práctica o esta creencia moral racional es con frecuencia más firme que todo saber. En el caso del saber todavía se presta oído a las razones contrarias, pero en la creencia no, porque aquí no importan las razones objetivas, sino el interés moral del sujeto[59].

A la convicción se opone la *persuasión*; un tener por verdadero a partir de causas insuficientes, de las que no se sabe si son meramente subjetivas o si además son objetivas.

La persuasión precede con frecuencia a la convicción. Somos conscientes de muchos conocimientos sólo de modo tal que no podemos juzgar si las causas de nuestro tener por verdadero son objetivas o subjetivas. Para poder pasar de la mera persuasión a la convicción tenemos pues que *reflexionar* previamente, es decir, ver a qué facultad cognoscitiva pertenece un conocimiento y acto seguido *investigar*, es decir, examinar si las causas en relación con el objeto son suficientes o insuficientes. Muchos se quedan en la persuasión, algunos llegan a la reflexión, pocos a la investigación. El que sabe lo que comporta la certeza no confundirá fácilmente la persuasión y la convicción y, por consiguiente, tampoco se dejará persuadir fácilmente. Hay un fundamento de la determinación al asentimiento compuesto de causas objetivas y subjetivas. La mayor parte de los hombres no separan este efecto mixto.

Aunque toda persuasión es falsa por lo que respecta a la forma (formaliter) en la medida en que aquí un conocimiento incierto parece ser cierto, puede, sin embargo, ser verdadera por lo que respecta a la materia (materialiter). Se distingue así además de la opinión, que es un conocimiento incierto *en la medida en que es tenido por tal*.

La suficiencia del tener por verdadero (en la creencia) se puede someter a prueba mediante *apuesta* o mediante *juramento*. Para lo primero se necesita suficiencia *comparativa* de las causas *objetivas*, para lo segundo suficiencia *absoluta*. En lugar de ellas, caso de que no existan, tiene validez, no obstante, un simple tener por verdadero subjetivo suficiente.

Es costumbre servirse de expresiones como: *adherirse a su juicio, reservar su juicio, aplazarlo o suspenderlo*. Estas y otras locuciones parecidas parecen aludir a que en nuestros juicios hay algo arbitrario en la medida en que tenemos por verdadero

[59] (*) Esta convicción práctica es por consiguiente la *fe moral racional*, única que se puede llamar creencia en el sentido más propio y como tal se ha de oponer al saber y a toda convicción teorética o lógica, porque nunca se puede elevar a saber. La llamada creencia histórica, como ya se ha puntualizado, no se puede diferenciar del saber, puesto que ella misma como una especie del tener por verdadero lógico o teorético puede ser un saber. Podemos admitir una verdad empírica sobre la base del testimonio de otros con la misma certeza que si la hubiésemos obtenido a través de hechos de la propia experiencia. En la primera especie del saber empírico hay algo engañoso, pero también en la segunda.

El saber histórico o mediatamente empírico se funda en la fiabilidad de los testimonios. Los requisitos de un testigo irrecusable incluyen: *autenticidad* (aptitud) e *integridad*.

algo porque queremos tenerlo por verdadero. En virtud de lo cual se pregunta aquí *si el querer ejerce una influencia sobre nuestros juicios*.

De forma inmediata la voluntad no ejerce influencia alguna sobre el tener por verdadero. Esto sería además bastante absurdo. Si se dice: *creemos con mucho gusto lo que deseamos*, esto se refiere tan sólo a nuestros *deseos benévolos*; por ejemplo, lo que un padre desea de sus hijos. Si la voluntad tuviese una influencia inmediata sobre nuestra convicción de lo que deseamos, entonces construiríamos constantemente quimeras de una situación feliz y luego las tendríamos además siempre por verdaderas. La voluntad no puede, sin embargo, luchar *contra* pruebas convincentes de verdades que son contrarias a sus deseos e inclinaciones.

En la medida, empero, en que la voluntad o bien impulsa al entendimiento a la investigación de una verdad o bien lo disuade de ello, hay que concederle una influencia sobre el *uso del entendimiento* y por ende también indirectamente sobre la convicción misma, ya que ésta depende en gran medida del uso del entendimiento.

Por lo que concierne en particular al *aplazamiento* o *reserva* de nuestro juicio, consiste el mismo en la resolución de no permitir que un juicio *provisional* se convierta en *determinante*. Un juicio provisional es aquél a través del cual me represento que existen más razones *en favor* que *en contra* de la verdad de una cosa, pero que esas razones no son todavía suficientes para un juicio *determinante* o *definitivo*, por medio del cual decido sin rodeos en favor de la verdad. El juzgar provisional es, por lo tanto, un juzgar consciente meramente problemático.

La reserva del juicio puede ocurrir con una doble intención, *o bien* para buscar las causas del juicio determinante, *o bien* para no juzgar *nunca*. En el primer caso, la reserva del juicio se llama *crítica* (suspensio iudicii indagatoria), en el último *escéptica* (suspensio iudicii sceptica), puesto que el escéptico prescinde de todo juzgar. El verdadero filósofo, por el contrario, suspende meramente su juicio toda vez que no tiene aún razones suficientes para tener algo por verdadero.

Para suspender el juicio propio *conforme a máximas* se requiere una facultad de juzgar ejercitada, que está presente sólo en edad avanzada. En general, la reserva de nuestro asentimiento es una cosa muy difícil, en parte porque nuestro entendimiento está ansioso de extenderse mediante el juzgar y de enriquecerse con conocimientos, en parte porque nuestra inclinación tiende a unas cosas más que a otras. Pero quien ha tenido que retirar su asentimiento con frecuencia y se ha vuelto por ello prudente y cauteloso no lo dará tan rápidamente por temor a tener en lo sucesivo que retirar nuevamente su juicio. Esta *retractación* es siempre un agravio y una causa para desconfiar de todos los otros conocimientos.

Puntualizamos aquí además que una cosa es dejar el juicio *in dubio* y otra *in suspenso*. En este caso tengo siempre un interés por la cosa, en aquel, sin embargo, no siempre está en conformidad con mi propósito y mi interés el decidir si la cosa es verdad o no.

Los juicios provisionales son muy necesarios, ciertamente imprescindibles para el uso del entendimiento en toda meditación e investigación, puesto que sirven para guiar al entendimiento en sus indagaciones y para poner a su disposición en relación con esto medios diversos.

Si meditamos acerca de un objeto tenemos que juzgar siempre provisionalmente y, por así decir, barruntar ya el conocimiento que nos deparará la meditación. Y si se tiene la intención de realizar invenciones o descubrimientos hay que trazar siempre un plan provisional, si no los pensamientos discurren al azar. Los juicios provisionales se pueden considerar, por consiguiente, como *máximas* para la investigación de

una cosa. Podrían ser denominados también *anticipaciones*, porque se anticipa ya el juicio de una cosa aún antes de estar en posesión del juicio determinante. Tales juicios tienen su utilidad y sería posible incluso dar reglas relativas al modo cómo debemos juzgar provisionalmente acerca de un objeto.

De los juicios provisionales tenemos que distinguir los *prejuicios*.

Prejuicios son juicios provisionales *en tanto que se toman como principios*. Todo prejuicio ha de ser considerado como un principio de juicios erróneos. De los prejuicios resultan no prejuicios, sino juicios erróneos. Hay que distinguir, por consiguiente, el conocimiento falso, que resulta del prejuicio, de su fuente, el prejuicio mismo. Así, por ejemplo, la significación de los sueños no es en sí misma prejuicio alguno, sino un error, que tiene su origen en la regla universalmente admitida: lo que ocurre algunas veces ocurre siempre o ha de ser considerado siempre como verdad. Este principio, bajo el cual entra también la significación de los sueños, es un prejuicio.

A veces los prejuicios son juicios provisionales verdaderos. Es ilegítimo solamente el que para nosotros valgan como principios o como juicios *determinantes*. La causa de esta ilusión hay que buscarla en que las razones subjetivas se consideran falsamente como objetivas *por falta de reflexión*, que ha de preceder a todo juzgar. Porque aunque podamos admitir algunos conocimientos, por ejemplo, las proposiciones inmediatamente ciertas, sin *investigarlos*, es decir, sin examinar las condiciones de su verdad, no podemos y no nos está permitido juzgar, sin embargo, acerca de cosa alguna sin *reflexionar*, es decir, sin comparar un conocimiento con la facultad cognoscitiva en la cual debe tener su origen (la sensibilidad o el entendimiento). Si admitimos, pues, juicios sin esta reflexión, que también es necesaria allí donde no se verifica investigación alguna, entonces se originan prejuicios o principios para juzgar a partir de causas subjetivas que se toman falsamente por razones objetivas[60].

Las fuentes principales de los prejuicios son: *imitación*; *costumbre* e *inclinación*.

La imitación ejerce una influencia general sobre nuestros juicios porque es una razón poderosa tener por verdadero aquello que otros han considerado como tal. De ahí el prejuicio: lo que hace todo el mundo es legítimo. En lo que concierne a los prejuicios que han nacido de la costumbre, sólo pueden ser erradicados con el paso del tiempo en la medida en que el entendimiento, refrenado e inhibido en el juzgar una y otra vez por razones contrarias, es conducido paulatinamente a un modo de pensar contrario. Pero si un prejuicio de la costumbre ha nacido a la vez de la imitación el hombre que lo posee será de difícil curación. Un prejuicio por imitación puede

---

[60] ***Refl. 2528,*** ρ^1 = 1773-75? φ^1 = 1776-78? (v^1 = 1771?) AA XVI 406 (utilizada por Jäschke).

Es un principio a partir de *causas* subjetivas ('de los juicios), que se toman falsamente por razones *objetivas*. Causas [no son aquí] significan aquí razones del origen de un juicio [y], que sean diferentes del entendimiento. Los prejuicios tienen que ser principios.

Refl. 2532, ρ = 1773-75-φ = 1776-78, AA XVI 407-408.

Los prejuicios son juicios que se adelantan al entendimiento y a los que éste alcanza demasiado tarde. El entendimiento es inicialmente pasivo.

(¹El juicio de una razón pasiva, en la medida en que se usa como principio, es prejuicio.)

¿De dónde procede la denominación -prejuicio-?

(²Un [juicio] principio objetivo para juzgar a partir de causas subjetivas – ilusión.)

El principio de una razón pasiva. El mecanismo de la razón en los principios es el prejuicio. Mecanismo es lo que es posible según leyes por el efecto de causas externas. Fuera de la razón es inclinación.

denominarse también *propensión al uso pasivo o al mecanismo de la razón*, en lugar de *la espontaneidad de la misma bajo leyes*.

La razón es ciertamente un principio activo que no debe tomar nada prestado de la mera autoridad de otros, ni tampoco de la experiencia si se trata de su uso *puro*. Pero la indolencia de muchos hombres hace que prefieran seguir las huellas de otros antes que fatigar sus propias facultades intelectuales. Semejantes hombres sólo pueden llegar a ser copias de otros y, si fuesen todos de la especie, entonces el mundo permanecería eternamente en uno y el mismo lugar. Es por consiguiente sumamente necesario e importante no exhortar a la juventud a la mera imitación, como sucede habitualmente.

Hay ciertas cosas que contribuyen a que nos habituemos a la máxima de la imitación y a convertir así a la razón en terreno abonado para los prejuicios. Entre los medios auxiliares de la imitación se encuentran:

1) *Fórmulas*.– Son reglas cuya expresión sirve como modelo a la imitación. Son por lo demás extraordinariamente útiles para la simplificación de proposiciones complicadas y de ahí que la mente más lúcida procure inventarlas.

2) *Dichos*, cuya expresión posee una gran adecuación a un sentido conciso, de modo que parece imposible abarcar el sentido con menos palabras. Tales dichos (dicta), que han de tomarse siempre de otros a quienes se concede una cierta infalibilidad, sirven por mor de esta autoridad como regla y ley. Los dichos de la Biblia se llaman dichos *kat' exochen* (par excellence).

3) *Sentencias*, es decir, proposiciones que se recomiendan y cuyo crédito se conserva con frecuencia a lo largo de siglos como producto de una facultad de juzgar madura y por el vigor de los pensamientos que encierran.

4) *Cánones*.– Son sentencias doctrinales universales que sirven de fundamento a las ciencias y que aluden a algo sublime y ponderado. Se pueden expresar de una manera sentenciosa con el fin de que plazcan aún más.

5) *Proverbios* (proverbia).– Son reglas populares del entendimiento común o expresiones para designación de los juicios populares del mismo. Puesto que estas proposiciones meramente provincianas sirven únicamente al vulgo ordinario como sentencias y cánones, no se las encuentra entre gentes de educación refinada.

De las tres fuentes universales de los prejuicios mencionadas anteriormente y en particular de la imitación resultan, pues, ciertos prejuicios particulares entre los cuales queremos aludir a los siguientes como los más comunes:

1) *Prejuicios de la autoridad*.– Se cuentan entre éstos:

a) El *prejuicio de la autoridad de la persona*. Cuando nosotros erigimos nuestro conocimiento sobre la base de la autoridad de otras personas, en cosas que se basan en experiencia y en testimonios, no somos culpables de prejuicio alguno, puesto que en asuntos de esta especie, como no podemos experimentarlo todo por nosotros mismos, ni abarcarlo todo con nuestro propio entendimiento, la autoridad de la persona tiene que ser el fundamento de nuestros juicios. Sin embargo, cuando convertimos la autoridad de otros en fundamento de nuestro tener por verdadero con respecto a conocimientos racionales, entonces admitimos estos conocimientos como meros prejuicios, ya que las verdades racionales tienen validez de un modo anónimo. No se trata aquí de la cuestión *¿quién* lo ha dicho?, sino *¿qué* ha dicho? No tiene ninguna importancia si un conocimiento es de linaje noble. A pesar de todo es muy común, sin embargo, el apego a la autoridad de grandes hombres, debido en parte a

la limitación de la propia comprensión, en parte por el deseo de imitar lo que se nos describe como *grande*. A lo que se añade además el que la autoridad de la persona sirve de manera indirecta para halagar nuestra vanidad. Del mismo modo que los súbditos de un déspota poderoso se sienten orgullosos simplemente de ser tratados por él todos *de la misma manera*, pudiendo el más humilde tenerse por igual al más distinguido en la medida en que ambos no son nada frente al poder ilimitado de su señor, así se juzgan los admiradores de un gran hombre como iguales, en la medida en que las preeminencias que puedan ostentar unos respecto a otros han de ser consideradas como insignificantes frente a los méritos del gran hombre. Los muy encomiados grandes hombres favorecen así no poco, por más de una razón, la tendencia al prejuicio de la autoridad de la persona.

b) El *prejuicio de la autoridad de la multitud*. A este prejuicio se inclina principalmente el *vulgo*. Porque toda vez que no es capaz de juzgar los méritos, las facultades y los conocimientos de la persona, se atiene preferentemente al juicio de la multitud, bajo el supuesto de que lo que dicen todos tendría que ser verdadero. De todos modos este prejuicio entre el vulgo es relativo únicamente a asuntos históricos, en cosas de religión se confía a la autoridad de los eruditos.

Resulta curioso en general que el ignorante tenga un prejuicio con respecto a la erudición y el erudito por el contrario con respecto al entendimiento común.

Si el erudito, después de haber recorrido en gran parte el contorno de las ciencias no logra la debida satisfacción a todos sus esfuerzos, termina contrayendo desconfianza con respecto a la erudición, en particular en relación con aquellas especulaciones en las que no es posible sensibilizar los conceptos y cuyos fundamentos son inestables, como por ejemplo la metafísica. Toda vez que cree, sin embargo, que la clave de la certeza en relación con ciertos objetos tendría que encontrarse en algún lugar, la busca ahora en el entendimiento común, tras haberla buscado en vano tanto tiempo por la vía de la investigación científica.

Esta esperanza, sin embargo, es muy engañosa, puesto que si la facultad de la razón cultivada no puede disponer nada con respecto al conocimiento de ciertas cosas, entonces la inculta seguramente tampoco podrá. La apelación a las sentencias del entendimiento común es del todo inadmisible en la metafísica, porque aquí no se puede exponer ningún caso *in concreto*. El caso de la moral es otro, ciertamente. No sólo pueden darse en la moral todas las reglas *in concreto*, sino que la razón práctica se manifiesta de un modo más claro y más correcto mediante el *órganon* del uso común del entendimiento que mediante el del uso especulativo. De ahí que el entendimiento común en asuntos de la moral y el deber juzgue con frecuencia con mayor corrección que el especulativo.

c) El *prejuicio de la autoridad de la época*. Es aquí el prejuicio de la *antigüedad* uno de los más significativos. Hay razón, sin duda alguna, para juzgar favorablemente a la antigüedad, pero es razón sólo para una moderada estimación cuyos límites transgredimos con demasiada frecuencia, convirtiendo a los antiguos en tesoreros de los conocimientos y de las ciencias, elevando a *absoluto* el valor *relativo* de sus escritos y confiándonos ciegamente a su dirección. Estimar excesivamente a los antiguos significa retrotraer el entendimiento a su edad infantil y desatender el uso del propio talento. Estaríamos además muy equivocados si creyésemos que todos los antiguos han escrito de un modo tan clásico como aquellos cuyos escritos han llegado a nosotros. Dado que el tiempo todo lo tamiza y sólo se mantiene aquello que posee un valor intrínseco, podemos admitir no sin razón que sólo poseemos los mejores escritos de los antiguos.

Hay varias causas por las cuales se produce y se mantiene el prejuicio de los antiguos.

Cuando algo en relación con la expectativa supera una regla universal, al principio *causa estupefacción*, transformándose luego con frecuencia esta estupefacción en admiración. Este es el caso de los antiguos, cuando en ellos se encuentra algo que con relación a las circunstancias temporales en las que vivían no se buscaba. Otra causa reside en la circunstancia de que el conocimiento de los antiguos y de la antigüedad demuestra una erudición y unos conocimientos literarios que se ganan siempre el respeto, por muy comunes e insignificantes que sean en sí mismos los resultados obtenidos del estudio de los antiguos. Una tercera causa es la gratitud que debemos a los antiguos por haber desbrozado el camino de muchos conocimientos. Parece justo demostrarles una particular consideración, cuya medida, sin embargo, excedemos con frecuencia. Una cuarta causa hay que buscarla finalmente en una cierta *envidia* respecto a los contemporáneos. Quien no es capaz de rivalizar con los modernos alaba a costa de ellos a los antiguos, con el fin de que los modernos no puedan alzarse sobre él[61].

---

[61] ***Refl. 2569,*** κ^1 = 1769-λ = 1769-70? (η^1 = 1764-68?), AA XVI 420-424 (utilizada por Jäsche).

(ᵃA.1.) El prejuicio de la antigüedad parece provenir de la creencia en que el mundo envejece. (ᵃEl prejuicio de la tradición (ᵃabsque autore).)

(ᵃEl prejuicio de la reputación se origina, al igual que la supremacía de uno sólo, en la envidia con respecto a los demás, para hacerlos iguales.)

(ᵃInclinación hacia los prejuicios en la religión, porque nosotros mismos no tenemos que responder de lo que nos ha sido transmitido.)

(ᵃLa razón subjetiva del aprecio o de la desaprobación.)

Lo antiguo nos place también a través de una ilusión de la fantasía (ᵃal igual que lo lejano y lo raro. El conocimiento de lo antiguo o de lo lejano es en sí mismo erudición.)

El prejuicio de [contra] la novedad consiste o bien en apreciar lo nuevo porque contradice a lo antiguo o bien porque aporta algo (ᵃagradecimiento).

3. (ᵃpara N. 1.) Existe un [prejuicio] juicio provisional fundamentado en asuntos del gusto en favor de la antigüedad, que tiene su origen en que el tiempo tamiza los escritos conservándose sólo los buenos, de modo que, tomando como punto de partida algunos escritos antiguos y vigorosos, se juzga que todos fueron así.

(ᵃsuperioridad estética)

(ᵃporque el conocimiento de los mismos y de la lengua en que están escritos supone erudición, siendo la única muestra conservada de una lengua muerta.)

Además tienen a su favor el juicio sobre la corrección lingüística: [sobre] si la expresión es vulgar y común o demasiado afectada y forzada, sobre lo característico de las expresiones, incluso sobre la belleza de las frases. Es así que los antiguos no están sometidos a la ley, sino que ellos proporcionan la ley misma.

Dada la versátil factura del gusto en el transcurrir de los tiempos, la necesidad de tener un modelo permanente, el cual tiene que estar compuesto necesariamente en una lengua invariable, requiere incluso que sea una lengua muerta, que pueda ser tomada como instrumento de la erudición. Esto conlleva la molestia de estudiar lenguas y no aprenderlas mediante el trato. Alguna vez una de nuestras lenguas vivas se convertirá en muerta y erudita. Cuál va a ser y si va a suplantar a las antiguas. Los tiempos actuales son los más infortunados y lo serán todavía más, cuantas más naciones se cultiven.

Si se presta atención simplemente a las obras del entendimiento y no a las del gusto, entonces es innecesaria una lengua muerta y erudita.

Para que una lengua se conserve como lengua muerta y erudita se requiere [o bien], no que en ella reluzcan las obras del entendimiento y de la razón, sino las obras del pulcro ingenio, en particular la poesía, cuya belleza va unida singularmente a la lengua. Pero dado que éste no es un acicate lo suficientemente importante (ᵃy general), como para aprender una lengua muerta, no existe pues otro motivo más que la religión, cuyos documentos y el primigenio estadio de la Iglesia hacen necesarias no sólo sus lenguas, sino las emparentadas con ellas.

El prejuicio opuesto a éste es el de la *novedad*. En ocasiones se derrumba el prestigio de la antigüedad y el prejuicio en favor del mismo, en particular a principios de este siglo, cuando el célebre Fontenelle[62] se colocó de parte de los modernos. En el caso de conocimientos susceptibles de ampliación es muy natural que depositemos una mayor confianza en los modernos que en los antiguos, pero este juicio tiene fundamento tan sólo como un mero juicio provisional. Si hacemos de él un juicio determinante entonces se convierte en prejuicio.

2) Prejuicios *por amor propio* o *egoísmo lógico*, conforme a los cuales se considera la concordancia del propio juicio con los juicios de otros como un criterio de verdad prescindible. Se oponen a los prejuicios de la autoridad, ya que se ponen de manifiesto en una cierta preferencia, por lo que es un producto del propio entendimiento, por ejemplo, por el propio sistema.

¿Es bueno y aconsejable dejar estar los prejuicios o incluso favorecerlos? Resulta muy sorprendente que en nuestra época puedan suscitarse todavía cuestiones similares, en particular la relativa a favorecer los prejuicios. Favorecer los prejuicios de alguien significa lo mismo que engañarle de buena fe. Dejar los prejuicios intactos todavía sería admisible, puesto que ¿quién puede ocuparse de descubrir y eliminar cada prejuicio? ¿No debería ser aconsejable, empero, trabajar con todas las fuerzas por su erradicación? Esta ya es otra cuestión. Prejuicios antiguos y arraigados son sin duda difíciles de combatir porque se justifican a sí mismos y a la vez son su propio juez. También se quiere disculpar el dejar estar

(°2.) La cuestión es si el prejuicio de la antigüedad no procede más bien de [los prejuicios egoístas de la novedad] las dificultades que tenían. Causa (estupefacción primero, luego) se admira, lo que supera las expectativas en relación con una regla universal: admiramos así la razón en una mujer o la ciencia en un ciudadano medio, y el mérito de esta clase de gente parece mayor (°porque poseen menos recursos que nosotros), en consecuencia es generoso el ensalzarlos. Por lo demás, es feo hablar mal de alguien después de su muerte, en particular de los propios maestros.

(°se los puede juzgar, no condenar.)

(°6. No lo hubiéramos esperado de ellos.)

(°6. Estupefacción se considera admiración.)

(°Admiramos a los antiguos porque tenemos a la antigüedad en bajo concepto en lo relativo a las circunstancias de aquel tiempo.)

(°(°En 2.) Admiramos a una mujer, pero en detrimento de su género, porque consideramos desfavorables y contraproducentes las circunstancias en que ella está, y a los antiguos, porque consideramos las circunstancias en las que ellos vivían como poco estimulantes para sus aptitudes. A partir de esta admiración por las dificultades superadas se origina mediante una ilusión la reverencia hacia sus frases.

Parece justo juzgar con consideración a los antiguos, porque somos sus discípulos, siendo descortés la crítica burda a los mismos.

(°En 3)) Cuando se conoce a los antiguos, se desprecia precisamente a los noveles, como aquél que ha viajado alaba en su casa las lejanas tierras y en el extranjero su patria.

(°Se alaba la erudición en que consiste conocer a los antiguos).

(°(3.) El conocimiento de aquello que se sitúa en un tiempo o en un espacio remoto es en sí mismo erudición, por ello se admira lo antiguo y lo extranjero).

(°(4)) Nosotros mismos seremos antiguos algún día, y nos prometemos el mismo honor que rendimos a nuestros antepasados.)

(°4. Agradecimiento. 5. Envidia frente a los contemporáneos (°pascitur in vivis livor)).

(°6. Por vagancia: a la gente le gusta dejar las cosas como están; querulus).

(°7. Agradecimiento).

[62] Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657-1757), autor de obras como *Nouveaux dialogues des morts*, Lión, [1]1683, *Entretiens sur la pluralité des mondes: digression sur les anciens et les modernes*, Amsterdam, [1]1687.

los prejuicios diciendo que de su erradicación se derivarían inconvenientes. Admítanse, no obstante, estos inconvenientes –en lo sucesivo traerán un bien tanto mayor[63].

X
PROBABILIDAD – DEFINICIÓN DE LO PROBABLE – DIFERENCIA ENTRE PROBABILIDAD Y VEROSIMILITUD – PROBABILIDAD FILOSOFICA Y MATEMÁTICA – DUDA – MODO DE PENSAR O MÉTODO DEL FILOSOFAR SUBJETIVO U OBJETIVO, ESCÉPTICO, DOGMÁTICO, CRÍTICO – HIPÓTESIS

La doctrina de la certeza de nuestro conocimiento comprende también la doctrina del conocimiento de lo probable, que ha de ser considerada como una aproximación a la certeza.

Ha de entenderse por probabilidad un tener por verdadero a partir de razones insuficientes, que tienen, sin embargo, con respecto a las suficientes una proporción mayor que las razones de lo contrario. Mediante esta definición diferenciamos la probabilidad (probabilitas) de la mera *verosimilitud* (verosimilitudo): un tener por verdadero a partir de razones insuficientes en la medida en que éstas son mayores que las razones de lo contrario.

La razón del tener por verdadero puede ser mayor que la de lo contrario o bien *objetivamente* o *subjetivamente*. Cual de ambos sea el caso se puede averiguar sólo comparando las razones del tener por verdadero con las suficientes, puesto que entonces las razones del tener por verdadero son mayores de lo que *pueden ser* las razones de lo contrario. En el caso de la probabilidad, la razón del tener por verdadero es *válida objetivamente*; en caso de la verosimilitud, en cambio, es válida sólo *subjetivamente*. La verosimilitud es sólo magnitud de la persuasión, la probabilidad es una aproximación a la certeza. En caso de la probabilidad debe existir siempre una medida, conforme a la cual puedo realizar una estimación. Esta medida es la *certeza*. Puesto que debiendo comparar las razones suficientes con las insuficientes tengo que saber cuánto forma parte de la certeza. Una medida tal queda suprimida en caso de la mera verosimilitud, ya que aquí comparo las razones insuficientes, no con las suficientes, sino sólo con las razones de lo contrario[64].

Los momentos de la probabilidad pueden ser o bien *homogéneos* o *bien heterogéneos*. Si son homogéneos, como en el caso de los conocimientos matemáticos, entonces deben ser *numerados*; si son heterogéneos, como en el caso de los conocimientos filosóficos, entonces han de ser *ponderados*, es decir, evaluados según el resultado. Éste, empero, ha de ser evaluado en relación con la superación de obstáculos en el ánimo. Los últimos no presentan relación alguna con la certeza, sino sólo una verosimilitud respecto a otros. De ello se sigue que sólo el matemático puede determinar la relación de las razones insuficientes con las suficientes. El filósofo tiene que contentarse con la verosimilitud: un tener por verdadero suficiente sólo subjeti-

[63] ***Refl 2579,*** ψ = 1780-89? (ν = 1776-78-χ = 1778-79?) AA XVI 426.

El temor de que, si desapareciesen viejos prejuicios, se derrumbaría el edificio largo tiempo permanente, es fútil. Un hombre adulto tiene buenos pies, aún cuando le retiran el andador. (°Los campesinos ricos son más fáciles de gobernar que los pobres.)

[64] ***Refl. 2591,*** ζ = 1764-66? η = 1764-68? κ = 1769-λ = 1769-70? ρ = 1773-75??, AA XVI 432.

En el caso de la probabilidad no hay que comparar las razones que se conocen del asunto con las razones de lo contrario, sino con las razones suficientes de la certeza. Lo primero constituye únicamente la verosimilitud. La probabilidad en asuntos filosóficos no se mide, sino que se siente.

va y prácticamente, puesto que en el caso de los conocimientos filosóficos no es posible evaluar la probabilidad debido a la heterogeneidad de las razones; los pesos, por así decir, no están todos sellados. De la probabilidad matemática, por el contrario, se puede afirmar *que constituye más de la mitad de la certeza*.

Se ha hablado mucho de una lógica de la probabilidad (logica probabilium). Pero ésta no es posible, porque si no se puede ponderar matemáticamente la proporción de las razones suficientes con relación a las insuficientes, entonces las reglas no sirven de ayuda. Además no se puede proporcionar ninguna regla universal de la probabilidad, no siendo que el error no provendrá *de una sola* parte sino que tendría que ser una causa de la concordancia en el objeto, o lo que es lo mismo, que cuando *dos partes opuestas* cometen error en la misma *cantidad* y *grado*, la verdad está en el *medio*.

Duda es una razón contraria o un mero obstáculo del tener por verdadero, que puede ser considerado o bien *objetiva* o bien *subjetivamente*. A veces se toma la duda *subjetivamente* como un estado de ánimo indeciso y *objetivamente* como el reconocimiento de la insuficiencia de las razones para el tener por verdadero. En el último respecto se denomina *objeción*, es decir, una razón objetiva para tener por falso un conocimiento que se había tenido por verdadero.

Una razón contraria válida de modo meramente subjetivo es un *escrúpulo*. En el caso del escrúpulo se ignora si el impedimento del tener por verdadero tiene un fundamento objetivo o sólo subjetivo; por ejemplo, sólo la inclinación, la costumbre, etc. Se duda sin definirse de modo distinto y determinado acerca de la causa de la duda y sin comprender si la causa se encuentra en el objeto o sólo en el sujeto. Si tales escrúpulos han de ser disipados, tienen que elevarse a la distinción y determinación de una objeción. Puesto que mediante las objeciones la certeza alcanza distinción y completud y nadie puede tener certeza de una cosa si no se han aducido razones contrarias en abundancia, mediante lo cual se puede determinar cuan lejos se está todavía de la certeza o lo cerca que se está de ella. Tampoco es suficiente que cada duda simplemente obtenga respuesta; hay que *resolverla*, es decir, hay que hacer comprensible cómo ha nacido el escrúpulo. Si esto no ocurre, entonces la duda sólo es *rehusada*, pero no *eliminada*. El germen de la duda permanece. En muchos casos no podemos saber, ciertamente, si el impedimento del tener por verdadero en nosotros tiene razones sólo subjetivas u objetivas, no pudiendo, por consiguiente, disipar el escrúpulo mediante descubrimiento de la ilusión, porque no siempre podemos comparar nuestros conocimientos con el objeto, sino que con frecuencia sólo podemos compararlos entre ellos mismos. Es, por lo tanto, modestia exponer las propias objeciones sólo como dudas.

Existe un principio del dudar que consiste en la máxima de tratar los conocimientos con la intención de volverlos inciertos y de mostrar la imposibilidad de obtener certeza. Este método del filosofar es el modo de pensar *escéptico* o el *escepticismo*. Se opone al modo de pensar dogmático o *dogmatismo*, que consiste en una confianza ciega en la capacidad de la razón de extenderse *a priori* sin crítica mediante meros conceptos, en virtud sólo del éxito aparente.

Ambos métodos, si se universalizan, son erróneos. Puesto que hay muchos conocimientos con respecto a los cuales no podemos proceder dogmáticamente, y, por otra parte, el escepticismo, en la medida en que prescinde de todo conocimiento afirmativo, aniquila todos nuestros esfuerzos por poseer un conocimiento de lo *cierto*.

Ahora bien, tan nocivo como es este escepticismo, tan útil y conveniente es, empero, el método *escéptico*, toda vez que por ello no se entienda más que la manera de tratar algo como incierto o de llevar algo a la mayor incertidumbre con la esperanza de seguir por esta vía la pista a la verdad. Este método es, pues, bien mirado, una mera suspensión del juzgar. Es un método muy útil al procedimiento *crítico*, por lo que se ha de entender aquel método del filosofar conforme al cual se investigan las *fuentes* de las propias afirmaciones u objeciones y las razones en las que se fundamentan, un método que infunde la esperanza de obtener certeza.

En matemáticas y en física no cabe el escepticismo. Sólo ha podido motivarlo aquel conocimiento que no es matemático ni empírico: el *puramente filosófico*. El escepticismo absoluto lo presenta todo como ilusorio. Distingue la verdad de la ilusión y precisa, por tanto, de un indicativo de la distinción. Presupone entonces un conocimiento de la verdad, con lo cual se contradice a sí mismo.

Observábamos anteriormente acerca de la probabilidad que se trata de una mera aproximación a la certeza. Pues bien, éste es el caso en particular respecto a las *hipótesis*, mediante las cuales no podemos llegar nunca a una certeza apodíctica, sino sólo a un grado mayor o menor de probabilidad en nuestro conocimiento.

Una *hipótesis es un tener por verdadero el juicio de la verdad de una causa por la suficiencia de las consecuencias*, o más brevemente: *el tener por verdadero de un supuesto como causa*.

Todo tener por verdadero en las hipótesis se funda, según esto, en que la suposición es suficiente como causa para explicar a partir de ella otros conocimientos como consecuencias, puesto que aquí inferimos de la verdad de las consecuencias la verdad de las causas. Dado que este modo de inferencia, como ya se ha observado anteriormente, sólo proporciona un criterio de verdad suficiente y sólo puede conducir a una certeza apodíctica si son verdad *todas* las consecuencias *posibles* de una causa supuesta, se deduce de aquí que, toda vez que nunca podemos determinar todas las consecuencias posibles, las hipótesis permanecen siempre hipótesis, es decir, suposiciones cuya completa certeza no podemos alcanzar nunca. Pese a ello, la probabilidad de una hipótesis puede incrementarse y elevarse a un *análogo* de la certeza, a saber, si todas las consecuencias *registradas hasta ahora* se pueden explicar a partir de las causas supuestas, puesto que en tal caso no existe ninguna razón por la cual no debiéramos suponer que será posible explicar todas las consecuencias posibles. Nos rendimos en este caso a la hipótesis como si fuera completamente cierta, aunque sólo lo sea por *inducción*.

Y en toda hipótesis algo tiene que ser cierto, con todo, apodícticamente, a saber:

1) La *posibilidad* de la *suposición* misma. Si suponemos, por ejemplo, un fuego subterráneo como explicación de los terremotos y los volcanes, tal fuego ha de ser posible, si no como un cuerpo flamígero, sí como un cuerpo incandescente. Pero convertir a la tierra con motivo de otros fenómenos en un animal en el cual la circulación de los humores internos produjese el calor sería erigir una mera ficción y no una hipótesis. Se pueden fingir realidades, pero no posibilidades, éstas tienen que ser ciertas.

2) La *consecuencia*. A partir de las causas admitidas tienen que derivarse correctamente las consecuencias, de lo contrario la hipótesis se convierte en una simple quimera.

3) La *unidad*. Es un requisito esencial de una hipótesis el que sea solamente una y que no precise hipótesis auxiliares para su refuerzo. Si teniendo una hipótesis hemos de recurrir a otras, pierde así gran parte de su probabilidad. Puesto que cuantas más consecuencias se puedan derivar de una hipótesis, tanto más probable es,

cuantas menos, tanto más improbable. Así, por ejemplo, la hipótesis de Tycho Brahe no fue suficiente para la explicación de muchos fenómenos, por lo que adoptó nuevas hipótesis como complemento. Aquí se puede adivinar ya que la hipótesis adoptada no puede ser la auténtica causa. En cambio, el sistema copernicano es una hipótesis a partir de la cual es posible explicar todo lo que debe ser explicado, *según se nos ha presentado hasta ahora*. Aquí no necesitamos ninguna *hipótesis subsidiaria* (hypoteses subsidiarias).

Hay ciencias que no toleran ninguna hipótesis, como por ejemplo las matemáticas y la metafísica. Pero en la ciencia natural son útiles e indispensables.

APÉNDICE

ACERCA DE LA DIFERENCIA ENTRE EL CONOCIMIENTO TEORÉTICO Y EL PRÁCTICO

Un conocimiento se llama *práctico* por oposición al *teorético*, pero también por oposición al conocimiento *especulativo*.

Los conocimientos prácticos son, a saber, o bien

1) *Imperativos*, y como tales opuestos a los *teoréticos*, o bien contienen

2) Los *fundamentos* de *posibles imperativos* y se oponen en cuanto tales a los conocimientos *especulativos*.

Se entiende por *imperativo* en general toda proposición que enuncia una posible acción libre mediante la cual debe realizarse un cierto propósito. Todo conocimiento que contiene imperativos es, por consiguiente, *práctico* y ha de ser denominado práctico precisamente por contraposición al conocimiento *teorético*. Puesto que los conocimientos teoréticos son tales que enuncian no lo que debe ser, sino lo *que es*, tienen como objeto, por lo tanto, no un *hacer*, sino un *ser*.

Si oponemos, en cambio, los conocimientos prácticos a los especulativos, entonces también pueden ser teoréticos *toda vez que se pueden derivar de ellos solamente imperativos*. Considerados en este respecto son prácticos *objetivamente* o por lo que respecta al contenido (in potentia). Entendemos por conocimientos especulativos aquellos a partir de los cuales no puede derivarse regla alguna del comportamiento, o que no contienen fundamentos de posibles imperativos. Tales proposiciones puramente especulativas se encuentran en abundancia, por ejemplo, en la *teología*. Semejantes conocimientos especulativos son por lo tanto siempre teoréticos. A la inversa, sin embargo, no todo conocimiento teorético es especulativo. Considerado en otro respecto puede ser a la vez práctico.

Al final todo viene a ser *práctico* y en esta tendencia de todo lo teorético y de toda especulación en relación con su uso consiste el valor práctico de nuestros conocimientos. Pero este valor es *incondicionado* solamente cuando el *fin* al que se orienta el uso práctico de nuestro conocimiento es un fin *incondicionado*. El único fin incondicionado y último (propósito final), con el que se ha de relacionar finalmente todo uso práctico de nuestros conocimientos es la *moralidad*, que recibe por este motivo la denominación de lo práctico *absolutamente* o *por antonomasia*. Y aquella parte de la filosofía que tiene la moralidad como objeto tendría que llamarse según esto filosofía *práctica kat'eksochen*, aunque todas las otras ciencias filosóficas tienen también su parte *práctica*, es decir, pueden contener una indicación de las teorías establecidas relativa al uso práctico de las mismas para la realización de ciertos fines.

1
DOCTRINA GENERAL DE LOS ELEMENTOS

Sección Primera
DE LOS CONCEPTOS

§ 1. EL CONCEPTO EN GENERAL Y SU DIFERENCIA CON RESPECTO A LA INTUICIÓN

Todos los conocimientos, es decir, todas las representaciones referidas conscientemente a un objeto son, o bien *intuiciones*, o bien *conceptos*. La intuición es una representación *singular* (repraesentat. singularis); el concepto es una representación *universal* (repraesentat. per notas communes) o *refleja* (repraesentatio discursiva)[65].

El conocimiento mediante conceptos se llama *pensamiento* (cognitio discursiva).

Observ. 1. El concepto se opone a la intuición puesto que es una representación universal o una representación de lo que es común a varios objetos; por consiguiente, una representación *en tanto que puede estar contenida en varias*.

2. Hablar de conceptos universales o comunes es una mera tautología, un error que se basa en la división incorrecta de los conceptos en *universales, particulares* y *singulares*. No son los conceptos mismos, sino su *uso*, lo que se puede dividir así.

§ 2. MATERIA Y FORMA DE LOS CONCEPTOS

En cada concepto es preciso distinguir *materia* y *forma*. La materia de los conceptos es el *objeto*; la forma de los mismos la *universalidad*[66].

---

[65] ***Refl. 1697***, φ = 1776-78? (ρ = 1773-75-σ = 1775-77?), AA XVI 86-87.

La lógica parte de los conceptos y trata acerca de su uso. El origen de los mismos a partir de las intuiciones sensibles o del entendimiento es parte de la psicología y la filosofía trascendental.

Refl. 1700, ψ = 1780-89? (ρ = 1773-75-σ^2 = 1775-77?), AA XVI 87.

Dado que la lógica es una ciencia de las reglas del entendimiento, no parte pues de la intuición, ya que ésta pertenece a los sentidos; sino que parte del concepto: puesto que éste, como representación discursiva, es el primer elemento del pensar.

[66] ***Refl. 2834***, κ = 1769-λ = 1769-70, AA XVI 536 (utilizada por Jäsche).

Un concepto es una representación refleja. La materia de todos los conceptos es el objeto, la forma de todos los conceptos es la universalidad. La última va acompañada de la abstracción de aquello

§ 3. CONCEPTO EMPÍRICO Y CONCEPTO PURO

El concepto es o bien *empírico* o bien *puro* (vel empiricus vel intellectualis). Un concepto *puro* es tal que no ha sido extraído de la experiencia, sino que procede del entendimiento también *por lo que respecta al contenido*.

La *idea* es un *concepto de razón* cuyo objeto no puede hallarse en modo alguno en la experiencia.

Observ. 1. El concepto empírico se origina en los sentidos por comparación de los objetos de la experiencia y obtiene mediante el entendimiento sólo la forma de la universalidad. La realidad de estos conceptos se funda en la experiencia efectiva, de donde proceden por lo que respecta a su contenido. Mas *sí* hay *conceptos puros del entendimiento* (conceptus puri) que, como tales, tengan su origen exclusivamente en el entendimiento con independencia de toda experiencia, ha de investigarlo la metafísica.

2. Los conceptos de razón o ideas no pueden en absoluto conducir a objetos efectivos, ya que éstos han de estar todos ellos contenidos en una experiencia posible. Pero sirven, no obstante, para guiar al entendimiento por medio de la razón atendiendo a la experiencia y al uso de las reglas de la misma con la mayor perfección; o también para mostrar que no todas las cosas posibles son objetos de la experiencia y que los principios de la posibilidad de la última no son válidos para cosas en sí mismas, ni tampoco para objetos de la experiencia como cosas en sí mismas.

La idea contiene el *arquetipo* del uso del entendimiento, por ejemplo, la idea de la *totalidad del mundo,* la cual ha de ser necesaria, *no como* principio *constitutivo* para el uso empírico del entendimiento, sino sólo como principio *regulativo* a efectos de la interconexión general de nuestro uso empírico del entendimiento. Hay que considerarla, por tanto, como un concepto fundamental necesario o bien para *completar objetivamente* las operaciones intelectuales de la subordinación o bien para considerarlas como *ilimitadas*. Además la idea no se puede obtener *por composición,* puesto que el todo está aquí antes que la parte. Hay, con todo, ideas susceptibles de una aproximación. Este es el caso de las ideas *matemáticas* o las ideas de la *producción matemática de un todo,* que se distinguen esencialmente de las *dinámicas,* las cuales son completamente *heterogéneas* respecto a todo concepto concreto, porque el todo es diferente de los conceptos concretos, no según la magnitud (como en el caso de las ideas matemáticas), sino según la especie.

No se puede proporcionar realidad objetiva a idea teorética alguna, ni se puede probar ninguna, salvo la idea de la libertad y precisamente porque ésta es la condición de la *ley moral,* cuya realidad es un axioma. La realidad de la idea de *Dios* sólo puede ser probada a través de ésta y, por tanto, sólo con un propósito *práctico,* luego puede ser probada únicamente para este propósito, es decir, *obrar del mismo modo que si hubiera un Dios.*

En todas las ciencias, en particular en las de la razón, la idea de la ciencia es el *esbozo* general o el *bosquejo* de la misma, o sea, la extensión de todos los conocimientos que pertenecen a ella. Una tal idea del todo –lo primero en lo que hay que fijarse y lo que se ha de buscar en una ciencia– es *arquitectónica,* como, por ejemplo, la idea de la jurisprudencia.

---

mediante lo cual se distingue la diversidad. La forma lógica particular es la claridad, distinción. La sensación: subjetiva. Intuición, concepto: objetivos. La forma es o bien intuición o bien reflexión.

A la mayoría de los hombres les falta la idea de la humanidad, la idea de una república perfecta, de una vida feliz, así como otras semejantes. Muchos hombres no tienen idea alguna de lo que quieren y proceden, por consiguiente, según el instinto o la autoridad[67].

§ 4. CONCEPTOS DADOS (*A PRIORI* O *A POSTERIORI*) Y CONCEPTOS HECHOS

Todos los conceptos *según la materia* son, o bien conceptos *dados* (conceptus dati) o *bien hechos* (conceptus factitii). Los primeros son dados o bien *a priori* o bien *a posteriori*.

Todos los conceptos dados *empíricamente* o *a posteriori* se llaman *conceptos de experiencia;* los dados *a priori nociones*.

Observ. La forma de un concepto, en tanto que representación discursiva, es siempre hecha.

§ 5. ORIGEN LÓGICO DE LOS CONCEPTOS

El origen de los conceptos según *la mera forma* se funda en la reflexión y en la abstracción de la diferencia de las cosas que son designadas mediante una cierta representación. Y así surge aquí la cuestión *¿qué operaciones del entendimiento*

---

[67] ***Refl. 2835,*** ρ^5 = 1773-75-σ? (μ = 1770-71?) (κ^5 = 1769), AA XVI 536-537 (utilizada por Jäsche).

(*con conciencia) (*intuitus)
repraesentationes perceptiones conceptus*
de lo que es dado (*forma lógica)
[perceptio] repraesentatio
a posteriori

(*repraesentatio *a priori*: vel notio vel idea)
notiones (*communis) (*singularis) (*vel [per] intuitivus) (*vel per [discursivus] cogitativus)
*(*cognitio per conceptus est cogitatio, praesertim per conceptus *a priori*.)

Idea est conceptus archetypus, contiene el fundamento de la posibilidad del objeto. Es la representación de la totalidad, de cuya limitación se derivan otras representaciones. Es única (del objeto), todo lo diferente es simplemente la limitación del mismo; por ejemplo, ens realissimum es la idea trascendental. Jamás puede ser pensada en concreto, sino que precede a todo enjuiciamiento en concreto, por ejemplo, la idea de la justicia es la idea modelo para el enjuiciamiento de un Aristides. Orden, unidad y perfección sólo son posibles como consecuencia de una idea, al igual que el mundo que debe contener algo semejante. ¿No suponen las cosas contingentes una idea en calidad de principio, que las determina entre todo lo posible? Dios es el sujeto inherente a todas las ideas como ens realissimum y también la causa primera de todo lo contingente.

Muchas ciencias se exponen sin determinar previamente su idea objetiva.

A partir de la totalidad, delinear las partes.

La división de las especies en nuestro caso es meramente nominal y se origina en la comparación; es real, empero, si conocemos la idea, por ejemplo, de un caballo y lo que luego se transforma según las diferentes circunstancias. En la idea tiene que existir unidad, a saber, en aquello que lo comprende todo en una determinada especie de cosas o de relaciones.

En todas las ciencias, en particular en las de la razón, la idea de la ciencia es el esbozo general, el bosquejo de la misma en la extensión de todos los conocimientos, por ende, el todo de la misma, lo primero que hay que buscar. Esto es arquitectónico. La mayoría de las gentes carecen de la idea de la humanidad, de la república, de la idea de la jurisprudencia, de una vida feliz.

La idea se opone a los conceptos empíricos. Una república perfecta es una mera idea. Muchos hombres no tienen idea de lo que quieren, y proceden por ello conforme al instinto y las apariencias. No es posible obtener una idea mediante composición. El todo precede aquí a la parte. Por ejemplo, la idea del mejor de los mundos, en el cual son determinadas las cosas. Esta idea es una totalidad, que proporciona las partes por limitación. Es imposible comprender cómo es posible esto. El genio posee la idea antes que los conceptos parciales. Una cabeza imitativa no da nunca con ideas. En la filosofía todo depende de las ideas.

constituyen un concepto o –lo que es lo mismo– *cuáles forman parte de la producción de un concepto a partir de representaciones dadas?*[68]

Observ. 1. Puesto que la lógica general abstrae de todo contenido del conocimiento por medio de conceptos, o de toda materia del pensamiento, puede considerar el concepto sólo con relación a su *forma*, es decir, sólo *subjetivamente;* no cómo el concepto determina un objeto mediante una nota, sino sólo cómo puede referirse a varios objetos. La lógica general no ha de investigar la *fuente* de los conceptos; no cómo *se originan* conceptos en tanto que *representaciones*, sino únicamente cómo *representaciones dadas devienen conceptos en el pensamiento;* contengan por lo demás estos conceptos algo tomado de la experiencia, algo inventado o algo derivado de la naturaleza del entendimiento. Este origen lógico de los conceptos –el origen según su mera forma– consiste en la reflexión, a través de la cual surge una representación común a varios objetos (conceptus communis), como aquella forma que se requiere para la facultad de juzgar. Así, pues, en la lógica se considera *meramente la diferencia de la reflexión* en los conceptos.

2. El origen de los conceptos con respecto a su *materia*, según la cual un concepto es o *empírico*, o *arbitrario* o *intelectual*, es examinado en la metafísica.

§ 6. ACTUS[69] LÓGICOS DE LA COMPARACIÓN, REFLEXIÓN Y ABSTRACCIÓN

Los actus[70] lógicos del entendimiento, mediante los cuales se producen conceptos por lo que respecta a su forma, son:

1) La *comparación;* esto es, la equiparación de representaciones entre sí en relación con la unidad de la conciencia.

2) La *reflexión*, esto es, la deliberación acerca de cómo pueden ser comprendidas diferentes representaciones en una conciencia; y finalmente,

3) La *abstracción* o la segregación de todo lo restante, en lo que se diferencian las representaciones dadas[71].

Observ. 1. Para formar conceptos a partir de representaciones se ha de poder, por tanto, *comparar, reflexionar* y *abstraer*, puesto que estas tres operaciones lógicas del entendimiento son las condiciones esenciales y universales para la producción de todo concepto en general. Veo, por ejemplo, un pino, un sauce y un tilo. Comparando en primer lugar estos objetos entre sí, me percato de que son diferentes unos de otros por lo que respecta al tronco, a las ramas, a las hojas, etc. Pues bien, a continuación reflexiono sólo acerca de lo que tienen en común: el tronco, las ramas, las hojas mismas y abstraigo de su tamaño, su figura, etc. De este modo obtengo un concepto de árbol.

2. La expresión *abstracción* no siempre se utiliza correctamente en la lógica. No debemos decir abstraer *algo* (abstrahere aliquid), sino abstraer *de algo* (abstrahere ab aliquo). Si en el paño escarlata, por ejemplo, pienso únicamente el color rojo, abstraigo del paño; si abstraigo también de éste y pienso lo escarlata como una sustancia material en general, entonces abstraigo todavía de más determinaciones y mi concepto ha devenido de este modo más abstracto aún, ya que cuantas más diferencias entre las cosas se omitan en un concepto o de cuantas más determinaciones se haya abstraído en el mismo, tanto más abstracto es el concepto. Los conceptos abstractos, por consiguiente, deberían ser denominados propiamente *abstrayentes* (conceptus abstrahentes), es decir, tales que en ellos ocurren varias abstracciones. Así, por ejemplo, el concepto de *cuerpo* no es propiamente un concepto abstracto, ya que no puedo abstraer del cuerpo mismo, sino no tendría su concepto. Pero sí puedo abstraer del tamaño, el color, la dureza o la fluidez, dicho brevemente: de todas las determinaciones especiales de cuerpos particulares. El concepto *más abstracto* es aquél que no tiene nada en común con ningún otro diferente de él. Éste es el concepto de *algo*, puesto que lo diferente de él es *nada* y no tiene por tanto nada en común con algo.

3. La abstracción es sólo la condición *negativa* bajo la cual se pueden producir representaciones válidas universalmente. Las condiciones *positivas* son la comparación y la reflexión; puesto que mediante abstracción no se forma concepto alguno. La abstracción solamente lo perfecciona y lo circunscribe a sus límites determinados[72].

§ 7. CONTENIDO Y EXTENSIÓN DE LOS CONCEPTOS

Todo concepto considerado como *concepto parcial* está contenido en la representación de las cosas; como *fundamento cognoscitivo*, es decir, como *nota*, están estas cosas contenidas *bajo él*. En el primer respecto cada concepto tiene un *contenido;* en el otro respecto una *extensión*.

Contenido y extensión de un concepto se hallan recíprocamente en relación inversa. Es decir, cuanto más contiene *bajo sí* un concepto, tanto menos contiene *en sí*, y viceversa.

Observ. La universalidad o validez universal del concepto no se funda en que el concepto sea un *concepto parcial*, sino en que es un *fundamento cognoscitivo*.

§ 8. MAGNITUD DE LA EXTENSIÓN DE LOS CONCEPTOS

La extensión o la *esfera* de un concepto es tanto mayor cuantas más cosas estén bajo él y puedan ser pensadas a través de él.

Observ. Así como se dice de una *causa* en general que contiene bajo sí la *consecuencia*, se puede decir también del concepto que él, como *fundamento cognoscitivo*, contiene bajo sí todas aquellas cosas de las que fue abstraído. Por ejemplo: el concepto de metal, el oro, la plata, el cobre, etc. Puesto que cada concepto como representación válida universalmente contiene aquello que es común a varias representaciones de cosas diferentes, pueden ser representadas por él todas estas cosas, que están por tanto contenidas bajo el mismo. En esto precisamente consiste la *uti-*

---

[68] ***Refl. 2856***, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 548 (utilizada por Jäsche).
La cuestión lógica no es ¿cómo llegamos a los conceptos?, sino ¿qué operaciones del entendimiento constituyen un concepto?, contenga éste algo que procede de la experiencia o algo inventado o algo derivado de la naturaleza del entendimiento.

[69] En latín en el original.

[70] *Ibid.*

[71] ***Refl. 2854***, ξ = 1772? ρ = 1773-75? σ = 1775-77 φ = 1776-78, AA XVI 547.
Los actos lógicos en los conceptos son: *primero* la representación de una nota como común: comparatio; *segundo*: ésta como fundamento cognoscitivo de una cosa: reflexio, *tercero*: la abstracción de lo que es diferente de otras cosas.

[72] ***Refl. 2865***, κ[4] = 1769-μ = 1770-71? (ρ[2] = 1773-75?) (η[2] = 1764-68), AA XVI 552.
Mediante abstracción no se producen conceptos, sino mediante reflexión. Ya sea cuando el concepto está dado y se produce sólo la forma (reflejo), o cuando se produce el mismo concepto (reflexionante). La comparación y la abstracción no producen conceptos, sólo la forma lógica de los mismos.
Refl. 2871, κ = 1769-λ = 1769-70? π = 1773?-σ = 1775-77? (η = 1764-68?) γ = 1763-64, AA XVI 553.
La forma (*lógica) del entendimiento consiste en la subsunción lógica del conceptuum communium: la abstracción es la condición bajo la cual pueden originarse conceptus communes, abstrahe ab aliis.

lidad de un concepto. Cuantas más cosas puedan ser representadas mediante un concepto, tanto mayor es su esfera. De este modo, por ejemplo, el concepto de *cuerpo* tiene una extensión mayor que el concepto de *metal*.

§ 9. CONCEPTOS SUPERIORES E INFERIORES

Los conceptos se llaman *superiores* (conceptus superiores) en la medida en que tienen bajo sí a otros conceptos que en relación con ellos se denominan conceptos *inferiores*. Una nota de nota –una nota *remota*– es un concepto superior. El concepto en relación con una nota remota es un concepto inferior.

Observ. Considerando que los conceptos superiores o inferiores reciben esta denominación sólo *relativamente* (respective), puede un mismo concepto ser superior e inferior simultáneamente en distintas relaciones. Así, por ejemplo, el concepto de *hombre* es superior en relación al concepto de *caballo*[73], pero en relación al concepto de *animal* es un concepto inferior.

§ 10. GÉNERO Y ESPECIE

El concepto superior se llama *género* (genus) con respecto a su inferior; el concepto inferior en relación con su superior se llama *especie* (species).

Al igual que los conceptos superiores e inferiores, también los *conceptos de género* y *especie* se diferencian, no según su naturaleza, sino sólo respecto a su relación recíproca en la subordinación lógica (termini a quo o bien ad quod).

§ 11. GÉNERO SUMO Y ESPECIE ÍNFIMA

El género *sumo* es el que no es *especie* alguna (genus summum non est species), así como la especie *ínfima* es la que no es género alguno (species quae non est genus, est infima).

No obstante, según la ley de la continuidad, no puede haber ni una especie *ínfima*, ni una *próxima*.

Observ. Pensemos una serie de varios conceptos subordinados entre sí, por ejemplo: hierro, metal, cuerpo, sustancia, cosa. Siempre podemos obtener aquí géneros superiores, puesto que cada *especie* ha de ser considerada a la vez siempre como *género* respecto a su concepto inferior; por ejemplo, el concepto de *erudito* respecto al concepto de *filósofo*, hasta que finalmente llegamos a un *género* que no puede ser a su vez *especie*. Y hemos de poder alcanzar, por último, un concepto tal, ya que al final, en efecto, tiene que haber un concepto sumo (conceptum summum) del que como tal no se pueda abstraer nada más sin que desaparezca todo el concepto. No hay, sin embargo, en la serie de las especies y los géneros un concepto ínfimo (conceptum infimum) o una especie ínfima bajo la cual no estuviese contenida ninguna otra, dado que es imposible determinarla. Aunque tengamos un concepto que aplicamos *inmediatamente* a individuos, pueden todavía existir con respecto al mismo diferencias específicas que no notamos, o a las que no prestamos atención. Sólo hay conceptos ínfimos *comparativamente respecto al uso*, que han recibido esta significación como quien dice, por convención, en la medida en que se ha acordado no descender más.

[73] En la edición de la Academia (AA IX, 96) aparece en este ejemplo el sustantivo «negro» (*Mohr*) en lugar del sustantivo «caballo» (*Pferd*). La edición de Weischedel [illegible] lamentable variante, cf. p. 537.

Con respecto a la determinación de los conceptos de género y especie es válida, por tanto, la siguiente ley general: *Existe un género que no puede ser especie, pero no existe una especie que no pudiera ser nuevamente género.*

§ 12. CONCEPTO MÁS AMPLIO Y CONCEPTO MÁS RESTRINGIDO. CONCEPTOS RECÍPROCOS

El concepto superior se llama también *más amplio*, el inferior *más restringido*.

Los conceptos que tienen idéntica esfera se denominan *recíprocos* (conceptus reciproci).

§ 13. RELACIÓN DE LOS CONCEPTOS INFERIORES CON LOS SUPERIORES Y DE LOS MÁS AMPLIOS CON LOS MÁS RESTRINGIDOS

El concepto inferior no está contenido *en* el superior, puesto que contiene *más* en sí que éste, pero sí está contenido *bajo* el mismo porque el superior contiene el fundamento cognoscitivo del inferior.

Por lo demás un concepto no es *más amplio* que otro porque contenga *más* bajo sí, puesto que esto no se puede saber, sino en la medida en que contenga *al otro concepto* bajo sí, así como *otros además de éste*.

§ 14. REGLA GENERAL A PROPÓSITO DE LA SUBORDINACIÓN DE LOS CONCEPTOS

Con respecto a la extensión lógica de los conceptos, son válidas las siguientes reglas generales:

1) Lo que conviene o contradice a un concepto superior también conviene o contradice a todos los conceptos inferiores contenidos bajo aquel concepto superior y

2) Viceversa: lo que conviene o contradice *a todos* los conceptos inferiores también conviene o contradice a su concepto superior.

Observ. Dado que aquello en lo que las cosas coinciden se deriva de sus propiedades *universales* y aquello en lo que unas se diferencian de las otras se deriva de sus propiedades *particulares*, no se puede concluir que lo que conviene o contradice *a un* concepto inferior convenga o contradiga también *a otros* conceptos inferiores que pertenecen junto con aquél a un concepto superior. De suerte que no se puede inferir, por ejemplo: lo que no conviene al ser humano no conviene tampoco a los ángeles.

§ 15. CONDICIONES DE LA FORMACIÓN DE CONCEPTOS SUPERIORES E INFERIORES: ABSTRACCIÓN Y DETERMINACIÓN LÓGICA

Mediante abstracción lógica continuada se forman conceptos siempre superiores, así como, por el contrario, mediante determinación lógica continuada se forman conceptos siempre inferiores. La mayor abstracción posible proporciona el concepto sumo o el más abstracto, del cual no se puede eliminar mediante el pensamiento ninguna determinación ulterior. La suma determinación completa proporcionaría un concepto *totalmente determinado* (conceptum omnimode determinatum), es decir, un concepto tal que no cupiese añadirle ninguna determinación ulterior.

Observ. Ya que sólo cosas singulares o individuos están totalmente determinados, solamente puede haber conocimientos totalmente determinados, pero no como

§ 16. USO DE LOS CONCEPTOS IN ABSTRACTO E IN CONCRETO

Cada concepto puede ser usado en *general* y en *particular* (in abstracto e in concreto). En abstracto se usa el concepto inferior con respecto a su superior, en concreto se usa el concepto superior con respecto a su inferior.

Observ. 1. Las expresiones de lo *abstracto* y lo *concreto* se relacionan, por consiguiente, no tanto con los conceptos en sí mismos, puesto que cada concepto es un concepto abstracto, sino que se refieren más bien sólo a su *uso*. Y este uso puede presentar a su vez diferentes grados según si un concepto se trata más o menos abstractamente o más o menos concretamente, es decir, según si se omiten o si se añaden ora más ora menos determinaciones. Mediante el uso abstracto el concepto se acerca al género sumo, mediante el uso concreto, por el contrario, se acerca al individuo.

2. ¿Qué uso de los conceptos ostenta la prioridad respecto al otro: el abstracto o el concreto? Respecto a esto no cabe decidir. El valor de lo uno no se puede menospreciar en relación con el valor de lo otro. Por medio de conceptos muy abstractos conocemos *poco* en *muchas* cosas, por medio de conceptos muy concretos conocemos *mucho* en *pocas* cosas. De este modo, lo que ganamos por una parte lo perdemos por la otra. Un concepto que tiene una esfera amplia resulta muy útil en la medida en que puede ser aplicado a muchas cosas, pero precisamente por esto se contiene menos en él. Por ejemplo, en el concepto de *sustancia* no pienso tanto como en el concepto de *tiza*.

3. Acertar con la relación entre la representación en abstracto y en concreto en el mismo conocimiento, o sea, entre el concepto y su exposición, a través de lo cual se alcanza un máximo de conocimiento tanto según la extensión como según el contenido, en esto consiste el *arte de la popularidad*.

Sección Segunda
DE LOS JUICIOS

§ 17. DEFINICIÓN DE UN JUICIO EN GENERAL

Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de su relación en tanto que constituyen un concepto[74].

§ 18. MATERIA Y FORMA DE LOS JUICIOS

Materia y *forma* pertenecen a todo juicio como componentes esenciales del mismo.

La *materia* consiste en los conocimientos dados, enlazados en el juicio para la unidad de la conciencia. La *forma* del juicio consiste en la determinación del modo cómo las distintas representaciones en cuanto tales pertenecen a una conciencia[75].

§ 19. OBJETO DE LA REFLEXIÓN LÓGICA: LA MERA FORMA DE LOS JUICIOS

Dado que la lógica abstrae de toda diferencia real u objetiva del conocimiento, puede ocuparse tan poco de la materia de los juicios como del contenido de los conceptos; así pues ha de considerar únicamente la diferencia de los juicios atendiendo a su mera forma.

§ 20. FORMAS LÓGICAS DE LOS JUICIOS: CANTIDAD, CUALIDAD, RELACIÓN Y MODALIDAD

Las diferencias de los juicios; por lo que respecta a su forma, se pueden reducir a los cuatro momentos principales de la *cantidad*, la *cualidad*, la *relación* y la *modalidad*, en relación a los cuales se determinan otras tantas clases diferentes de juicios.

---

[74] ***Refl. 3045,*** υ = 1776-78-χ = 1778-79, AA XVI 630.

Merced a su validez universal un concepto ostenta la función de un juicio. Se relaciona potencialmente con otros conceptos. La relación efectiva de un concepto con otros como un medio para el conocimiento de los mismos es el juicio.

A través de él el conocimiento deviene distinto.

Materia de los juicios.

Forma de los juicios.

Cantidad.

Toda relación (ªde los conceptos) es, o bien de la comparación, o de la asociación, o de la inclusión o del enlace.

Un juicio es la unidad de un concepto a partir de la relación (enlace) de conceptos diferentes. [en la fase ϖ = 1790-1804 Kant sustituye esta definición por la que sigue, cf. Adickes: AA XVI 630_{19-20}] Un juicio es la representación de la unidad de la relación del fundamento cognoscitivo con el conocimiento posible de un objeto. Es decir, es la representación clara de la unidad de la conciencia de diversas representaciones.

Juzgar: representarse un concepto como contenido en otro (ªo excluido de él): 1. El sujeto bajo el predicado. 2. La consecuencia bajo la causa. 3. Parte de la esfera bajo el todo.

Refl. 3050, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 632 (utilizada por Jäsche).

El juicio es la representación de la unidad de diversas representaciones, en tanto que una forma parte del concepto de la otra.

(ªla conciencia de la relación de las representaciones en tanto que constituyen un concepto.)

[75] ***Refl 3053,*** υ = 1780-89-ϖ = 1789-1804? φ = 1776-78, AA XVI 633 (utilizada por Jäsche).

El juicio es la conciencia de que un concepto está contenido bajo otro. O bien como su predicado, o como su causa o como un miembro de su subdivisión. Esta es la materia de los juicios. La forma es la de la cantidad, cualidad, relación, modalidad.

§ 21. CANTIDAD DE LOS JUICIOS: UNIVERSALES, PARTICULARES, SINGULARES

Por lo que respecta a la cantidad, los juicios son *universales*, o *particulares* o *singulares*, dependiendo de si el sujeto en el juicio está *totalmente* incluido o *totalmente* excluido de la noción del predicado, o si sólo está incluido o excluido *parcialmente*. En los juicios *universales* la esfera de un concepto está totalmente comprendida dentro de la esfera de otro; en los *particulares* está comprendida una parte del primero bajo la esfera del otro y en los juicios *singulares* finalmente está comprendido un concepto que no tiene en absoluto esfera bajo la esfera de otro, por ende, sólo como parte[76].

Observ. 1. Según la forma lógica, los juicios singulares han de ser equiparados en el uso a los universales, puesto que en ambos el predicado es válido sin excepción para el sujeto. En la proposición singular: por ejemplo, *Cayo es mortal*, es tan imposible que se dé una excepción como en la proposición universal: *todos los hombres son mortales*; puesto que sólo existe un Cayo.

2. En relación con la universalidad del conocimiento existe una diferencia real entre proposiciones *universales* y *generales*, pero que, por cierto, no concierne a la lógica. A saber, proposiciones *generales* son aquellas que contienen sólo algo de la universalidad de ciertos objetos y por consiguiente no contienen condiciones suficientes de la subsunción; por ejemplo, la proposición: es preciso realizar rigurosamente las demostraciones. Proposiciones *universales* son las que afirman algo universalmente de un objeto.

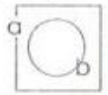
3. Las reglas universales lo son o bien *analíticamente* o bien *sintéticamente*. *Aquéllas* abstraen de las diferencias, *éstas* atienden a las diferencias y realizan determinaciones, por consiguiente, también con respecto a las mismas. Cuanto más sencillamente se piensa un objeto, tanto más será posible la universalidad analítica en virtud de un concepto.

4. Si las proposiciones universales no se pueden comprender en su universalidad sin conocerlas en concreto, entonces no pueden servir como pauta y por tanto ser

[76] ***Refl. 3084***, κ = 1769-λ = 1760-70? (ν = 1771?), AA XVI 650 (utilizada por Jäsche).
[Según la cualidad: afirmativos, negativos y]
Según la posición.
problemáticos y dogmáticos o asertóricos.
La cantidad no concierne a los conceptos, sino a su relación.
Según la cantidad son solamente [y afirmativos y negativos] universales y particulares, puesto que el sujeto está o bien totalmente incluido o totalmente excluido de la noción del predicado, o bien excluido o incluido parcialmente.
(°Si la proposición es categórica (o condicionada o disyuntiva).)
qvaeitas, qvalitas, qvantitas.
La quaeitaet concierne a la cópula como la relación de un fundamento cognoscitivo con el sujeto y la energía, es decir, el grado de ese fundamento y de la relación, por ejemplo, Dios es necesariamente justo.
Refl. 3068, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 639-640 (utilizada por Jäsche).
En el iudicio affirmativo el sujeto es pensado bajo la esfera del predicado, en el negativo fuera de la sphaera del último. En el infinito en la esfera de un concepto que está situado fuera de la esfera de otro.
En el juicio universal [un concepto] la esfera de un concepto está totalmente comprendida dentro de la esfera de otro; en el particular está comprendida una parte del primero bajo la esfera del otro; en el singular está comprendido un concepto que no tiene en absoluto esfera bajo la esfera de otro por ende sólo como parte. Por lo tanto, los iudicia singularia han de ser equiparados a los universalibus, y viceversa, un iudicium universale es un juicio singular por lo que respecta a la esfera. Muchos, en la medida en que en sí es sólo uno.

válidas *heurísticamente* en la aplicación, sino que son solamente problemas de cara a la investigación de las razones universales de lo que se ha conocido primero en casos particulares. Por ejemplo, la proposición: *quien no tiene ningún interés en mentir y sabe la verdad, dice la verdad*. Esta proposición no se puede comprender en su universalidad, porque la limitación concerniente a la condición del desinteresado sólo la conocemos por experiencia, a saber, que los seres humanos pueden mentir por interés, lo que se deriva del hecho de que no siempre se inclinan a la moralidad. Una observación que nos instruye acerca de la debilidad de la naturaleza humana.

5. A propósito de los juicios *particulares* es preciso observar que, si éstos deben poder ser comprendidos por la razón y por consiguiente tienen una forma racional y no meramente intelectual (abstraída), entonces el sujeto ha de ser un concepto más amplio (c. latior)[77] que el predicado. Sea el predicado siempre = O y el sujeto = □, de este modo es



un juicio particular, puesto que algo de lo perteneciente a a es b y algo no-b –lo que se infiere racionalmente–. Sea, sin embargo,

entonces puede al menos todo a estar contenido bajo b, si es menor, pero no si es mayor, es decir, sólo es particular accidentalmente.

§ 22. CUALIDAD DE LOS JUICIOS: AFIRMATIVOS, NEGATIVOS, INFINITOS

Los juicios *por lo que respecta a la cualidad* son o *afirmativos*, o *negativos*, o *infinitos*[78]. En el juicio *afirmativo* el sujeto se piensa *bajo* la esfera de un predicado, en el *negativo* se pone *fuera* de la esfera del último y en el *infinito* se pone en la esfera de un concepto que está fuera de la esfera de otro.

Observ. 1. El juicio infinito no indica meramente que un sujeto no está contenido en la esfera de un predicado, sino que indica que está fuera de la esfera del mismo

[77] AA IX 103: «conceptus latior».

[78] Como es bien conocido, se producen oscilaciones a la hora de verter al castellano la expresión «unendliches Urteil», habiendo optado José del Perojo en su traducción parcial de la *Crítica de la razón pura* (Madrid, 1883) por «juicio indefinido» mientras que Pedro Ribas en la versión más reciente de esta obra en castellano (Madrid, 1978), opta por «juicio infinito» siguiendo el uso común en el ámbito anglosajón consagrado en traducciones de grandes conocedores de Kant como, por ejemplo, Norman Kemp Smith. El criterio filológico de comparación de textos tanto del propio Kant como de éste con sus posibles fuentes no acaba de resolver el problema, como mostraremos a continuación. La traducción «juicio infinito», por la que optamos aquí, parece contar no obstante con una mayor apoyatura filológica. Cabe aducir en este sentido, en primer lugar, que Kant encuentra el término «unendliches Urteil» unido al doblete latino «iudicium infinitum» en el manual de Meier. Este no considera, sin embargo, el juicio infinito como un tipo independiente de juicio, sino como una variante del juicio afirmativo, cf. *Auszug*, § 293, AA XVI 636: «y si en un juicio hay una negación, ya sea en el sujeto o en el predicado o en ambos al mismo tiempo, y si no se niega la cópula, entonces es un juicio afirmativo que se denomina juicio infinito [unendliches Urteil] (iudicium infinitum).» En los márgenes contiguos al parágrafo citado del texto de Meier escribe Kant la ***Refl. 3063***, υ = 1776-78-χ = 1778-79 ρ = 1773-75 ψ = 1780-89, AA XVI 636-638, utilizada en parte por Jäsche. Comienza con alu-

§ 21. CANTIDAD DE LOS JUICIOS: UNIVERSALES, PARTICULARES, SINGULARES

Por lo que respecta a la cantidad, los juicios son *universales*, o *particulares* o *singulares*, dependiendo de si el sujeto en el juicio está *totalmente* incluido o *totalmente* excluido de la noción del predicado, o si sólo está incluido o excluido *parcialmente*. En los juicios *universales* la esfera de un concepto está totalmente comprendida dentro de la esfera de otro; en los *particulares* está comprendida una parte del primero bajo la esfera del otro y en los juicios *singulares* finalmente está comprendido un concepto que no tiene en absoluto esfera bajo la esfera de otro, por ende, sólo como parte[76].

Observ. 1. Según la forma lógica, los juicios singulares han de ser equiparados en el uso a los universales, puesto que en ambos el predicado es válido sin excepción para el sujeto. En la proposición singular: por ejemplo, *Cayo es mortal*, es tan imposible que se dé una excepción como en la proposición universal: *todos los hombres son mortales;* puesto que sólo existe un Cayo.

2. En relación con la universalidad del conocimiento existe una diferencia real entre proposiciones *universales* y *generales*, pero que, por cierto, no concierne a la lógica. A saber, proposiciones *generales* son aquellas que contienen sólo algo de la universalidad de ciertos objetos y por consiguiente no contienen condiciones suficientes de la subsunción; por ejemplo, la proposición: es preciso realizar rigurosamente las demostraciones. Proposiciones *universales* son las que afirman algo universalmente de un objeto.

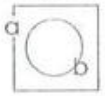
3. Las reglas universales lo son o bien *analíticamente* o bien *sintéticamente*. *Aquéllas* abstraen de las diferencias, *éstas* atienden a las diferencias y realizan determinaciones, por consiguiente, también con respecto a las mismas. Cuanto más sencillamente se piensa un objeto, tanto más será posible la universalidad analítica en virtud de un concepto.

4. Si las proposiciones universales no se pueden comprender en su universalidad sin conocerlas en concreto, entonces no pueden servir como pauta y por tanto ser

[76] ***Refl. 3084***, κ = 1769-λ = 1760-70? (ν = 1771?), AA XVI 650 (utilizada por Jäsche).
[Según la cualidad: afirmativos, negativos y]
Según la posición.
problemáticos y dogmáticos o asertóricos.
La cantidad no concierne a los conceptos, sino a su relación.
Según la cantidad son solamente [y afirmativos y negativos] universales y particulares, puesto que el sujeto está o bien totalmente incluido o totalmente excluido de la noción del predicado, o bien excluido o incluido parcialmente.
(Si la proposición es categórica (o condicionada o disyuntiva).)
qvaeitas, qvalitas, qvantitas.
La quaeitaet concierne a la cópula como la relación de un fundamento cognoscitivo con el sujeto y la energía, es decir, el grado de ese fundamento y de la relación, por ejemplo, Dios es necesariamente justo.
Refl. 3068, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 639-640 (utilizada por Jäsche).
En el iudicio affirmativo el sujeto es pensado bajo la esfera del predicado, en el negativo fuera de la sphaera del último. En el infinito en la esfera de un concepto que está situado fuera de la esfera de otro.
En el juicio universal [un concepto] la esfera de un concepto está totalmente comprendida dentro de la esfera de otro; en el particular está comprendida una parte del primero bajo la esfera del otro; en el singular está comprendido un concepto que no tiene en absoluto esfera bajo la esfera de otro por ende sólo como parte. Por lo tanto, los iudicia singularia han de ser equiparados a los universalibus, y viceversa, un iudicium universale es un juicio singular por lo que respecta a la esfera. Muchos, en la medida en que en sí es sólo uno.

válidas *heurísticamente* en la aplicación, sino que son solamente problemas de cara a la investigación de las razones universales de lo que se ha conocido primero en casos particulares. Por ejemplo, la proposición: *quien no tiene ningún interés en mentir y sabe la verdad, dice la verdad*. Esta proposición no se puede comprender en su universalidad, porque la limitación concerniente a la condición del desinteresado sólo la conocemos por experiencia, a saber, que los seres humanos pueden mentir por interés, lo que se deriva del hecho de que no siempre se inclinan a la moralidad. Una observación que nos instruye acerca de la debilidad de la naturaleza humana.

5. A propósito de los juicios *particulares* es preciso observar que, si éstos deben poder ser comprendidos por la razón y por consiguiente tienen una forma racional y no meramente intelectual (abstraída), entonces el sujeto ha de ser un concepto más amplio (c. latior)[77] que el predicado. Sea el predicado siempre = O y el sujeto = □, de este modo es



un juicio particular, puesto que algo de lo perteneciente a a es b y algo no-b –lo que se infiere racionalmente–. Sea, sin embargo,

entonces puede al menos todo a estar contenido bajo b, si es menor, pero no si es mayor, es decir, sólo es particular accidentalmente.

§ 22. CUALIDAD DE LOS JUICIOS: AFIRMATIVOS, NEGATIVOS, INFINITOS

Los juicios *por lo que respecta a la cualidad* son o *afirmativos*, o *negativos*, o *infinitos*[78]. En el juicio *afirmativo* el sujeto se piensa *bajo* la esfera de un predicado, en el *negativo* se pone *fuera* de la esfera del último y en el *infinito* se pone en la esfera de un concepto que está fuera de la esfera de otro.

Observ. 1. El juicio infinito no indica meramente que un sujeto no está contenido en la esfera de un predicado, sino que indica que está fuera de la esfera del mismo

[77] AA IX 103: «conceptus latior».

[78] Como es bien conocido, se producen oscilaciones a la hora de verter al castellano la expresión «unendliches Urteil», habiendo optado José del Perojo en su traducción parcial de la *Crítica de la razón pura* (Madrid, 1883) por «juicio indefinido» mientras que Pedro Ribas en la versión más reciente de esta obra en castellano (Madrid, 1978), opta por «juicio infinito» siguiendo el uso común en el ámbito anglosajón consagrado en traducciones de grandes conocedores de Kant como, por ejemplo, Norman Kemp Smith. El criterio filológico de comparación de textos tanto del propio Kant como de éste con sus posibles fuentes no acaba de resolver el problema, como mostraremos a continuación. La traducción «juicio infinito», por la que optamos aquí, parece contar no obstante con una mayor apoyatura filológica. Cabe aducir en este sentido, en primer lugar, que Kant encuentra el término «unendliches Urteil» unido al doblete latino «iudicium infinitum» en el manual de Meier. Este no considera, sin embargo, el juicio infinito como un tipo independiente de juicio, sino como una variante del juicio afirmativo, cf. *Auszug*, § 293, AA XVI 636: «y si en un juicio hay una negación, ya sea en el sujeto o en el predicado o en ambos al mismo tiempo, y si no se niega la cópula, entonces es un juicio afirmativo que se denomina juicio infinito [unendliches Urteil] (iudicium infinitum).» En los márgenes contiguos al parágrafo citado del texto de Meier escribe Kant la ***Refl. 3063***, υ = 1776-78-χ = 1778-79, υ = 1773-75 ψ = 1780-89, AA XVI 636-638, utilizada en parte por Jäsche. Comienza con aleu-

en algún lugar en la esfera infinita; por consiguiente, este juicio representa la esfera del predicado como *limitada*.

Todo lo posible es o bien A o no-A. Digo, pues: algo es no-A, por ejemplo, que el alma humana es *no-mortal*, que algunos seres humanos son no-eruditos, etc., se trata entonces de un juicio infinito, puesto que mediante el mismo no se determina más allá de la esfera finita A bajo qué concepto estaría el objeto, sino simplemente que está en la esfera exterior a A, lo cual no es propiamente esfera alguna, sino solamente *la limitación de una esfera* con el infinito o bien el *límite mismo*. A pesar de que la exclusión es una negación, la limitación de un concepto es, sin embargo, una operación positiva. Límites son, por ende, conceptos positivos de objetos limitados.

---

nas notas esquemáticas acerca de la división de los juicios según la cualidad y la relación que omitiremos y continúa con el siguiente texto acerca del juicio infinito:

«La proposición *quidam homines nun sunt eruditi* se puede expresar mediante la fig. 1 (*non omnes*). La proposición infinita *quidam sunt non-eruditi* mediante la fig. 2 (*quidam non*).

Fig. 1

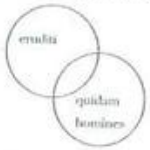


Fig. 2

El concepto de los eruditos está limitado en relación con el concepto de los hombres, es decir, es más estrecho que este último.

Los eruditos y los no-eruditos [todos] juntos constituyen la totalidad de los hombres; por ende, los hombres son pensados mediante los [no] eruditos, pero con una limitación.

Los eruditos son considerados, o bien como si estuviesen todos bajo el concepto de hombre, pero sólo como una parte de su esfera (la otra parte es no erudita)... O... se considera sólo una parte de los hombres como si constituyese una misma esfera junto con el concepto de erudito. Lo último limita el concepto de hombre.

(Mediante predicados negativos coloco mi entendimiento fuera de una esfera determinada en un espacio infinito.)

La proposición negativa indica que algo no está contenido bajo la esfera de un concepto dado; la infinita que algo está contenido bajo una esfera que está fuera del concepto dado; supone, por consiguiente, que fuera de la esfera del mismo hay otra en la que está contenido, que pertenece por ende a una esfera que limita a la anterior. Fig. 2. Lo primero ocurre según el principio exclusi medii (entre a y no-a no hay un tercero). Lo segundo según el principio de determinación universal, que es infinito. El primero es el principio de la determinación: entre dos juicios opuestos uno es verdadero. Dice solamente que la proposición «*anima non est mortalis*» se opone a la proposición «*anima est mortalis*». Lo segundo ocurre según el principio de determinación universal, que debe verificarse con respecto a una cosa en general, que determina sólo en relación con la cosidad (Sachheit) en general, es decir, de la realidad e incluye fuera de la esfera de un concepto una esfera infinita de la determinación de todas las cosas, a saber, de la cosidad, es decir, la realidad. Fuera de la esfera de un concepto hay espacio para una infinitud de esferas.

La proposición «*anima [non] est non-mortalis*» es un juicio de determinación (*Bestimmungsurteil*), el cual dice que de dos predicados opuestos a y no-a al alma le corresponde el último. Juicios de determinación son todos infinitos... para determinar universalmente una cosa y no meramente para indicar la relación de unión o contradicción. La lógica no considera el contenido, es decir, la determinación del concepto, sino únicamente la forma de la relación: coincidencia o contradicción.»

En el conjunto de *Reflexiones* de lógica que se agrupan en estas páginas del manual de Meier aparece no obstante en una ocasión la denominación latina «judicium indefinitum» para este tipo de juicio. Se trata de la ***Refl. 3069***, ψ = 1780-1789, AA XVI 640. Jäsche utiliza parte del texto de esta *Reflexión* e introduce modificaciones, como se podrá comprobar a continuación (véase *Observ.* 1 en § 22):

«Aunque la exclusión es una operación negativa, la limitación de un concepto es, no obstante, una operación positiva. Los límites son, por tanto, conceptos positivos de objetos limitados.

2. Según el principio de tercio excluso (exclusi tertii), la esfera de un concepto es relativa a otra de manera o bien excluyente o bien incluyente. Dado que la lógica sólo tiene que ver con la forma del juicio, no con los conceptos según su contenido, la distinción entre juicios infinitos y negativos no forma parte de esta ciencia[79].

3. En los juicios negativos la negación afecta siempre a la cópula, en los infinitos no es la cópula, sino el predicado, lo que es afectado por la negación, lo cual se puede expresar mejor en latín.

§ 23. RELACIÓN DE LOS JUICIOS: CATEGÓRICOS, HIPOTÉTICOS, DISYUNTIVOS

Por lo que respecta a la relación, los juicios son o *categóricos*, o *hipotéticos*, o *disyuntivos*. A saber, las representaciones dadas en el juicio están subordinadas unas a las otras para la unidad de la conciencia o bien como el *predicado* al *sujeto*, o como la *consecuencia* a la *causa*, o como *miembro de la división al concepto dividido*. Mediante la primera relación se determinan los juicios *categóricos*, mediante la segunda los *hipotéticos* y mediante la tercera los *disyuntivos*.

§ 24. JUICIOS CATEGÓRICOS

El sujeto y el predicado constituyen la materia de los juicios categóricos. La forma, mediante la cual se determina y se expresa la relación (de acuerdo o de oposición) entre sujeto y predicado, se llama *cópula*.

Observ. Cierto que los juicios categóricos constituyen la materia del resto de los juicios, pero por esto no se debe creer, como lo hacen algunos lógicos, que tanto los juicios hipotéticos como los disyuntivos no son más que diferentes versiones de los categóricos y que por lo tanto se podrían reducir en su totalidad a los últimos. Estos tres tipos de juicios se fundan en funciones lógicas del entendimiento esencialmente distintas y por lo tanto han de ser considerados según su diferencia específica.

§ 25. JUICIOS HIPOTÉTICOS

La materia de los juicios *hipotéticos* consiste en dos juicios, que están ligados uno al otro como la causa y la consecuencia. Uno de estos juicios, que contiene la causa, es el *antecedente* (antecedens, prius). El otro, que se comporta respecto a aquél como consecuencia, es el *consecuente* (consecuens, posterius). Y la representación

---

Todo lo posible es A o non A. Digo, pues: algo es no-A, entonces es un *judicium indefinitum*. Puesto que no se determina más allá de la esfera *definita* A, bajo qué concepto estaría el objeto, sino simplemente que está en la esfera exterior a A, la cual no es propiamente esfera alguna, sino solamente la limitación de una esfera con el infinito o el límite mismo. El resto es infinito, si se separa de lo infinito una parte determinada.»

[79] ***Refl. 3070***, ω = 1790-1804, AA XVI 641 (utilizada por Jäsche).

Si («sólo») se debe transformar la forma lógica, no hay que alterar la materia de los conceptos, es decir, el contenido de los mismos (a partir de mortalis no se puede derivar nonmortalis). Dado que la lógica sólo tiene que ver con la forma del juicio, no con los conceptos según su contenido, la distinción entre juicios infinitos y negativos no forma parte de esta ciencia. Esta denominación trata de preservar de la ilusión de una negación de la premisa menor en una inferencia de razón, cuando el predicado de la misma es meramente negativo, por ejemplo, toda sustancia que no es divisible no es corruptible. Aquí el alma es una sustancia no-divisible. Aquí la menor es afirmativa, es decir, el predicado es: anima est nondiuisibilis.

Refl. 3072, ω = 1790-1804, AA XVI 641 (utilizada por Jäsche).

Según el principio *exclusi medii*, la esfera de un concepto es relativa a otra o bien de modo incluyente o excluyente.

de este tipo de enlace de ambos juicios entre sí para la unidad de la conciencia se denomina *consecuencia*, la cual constituye la *forma* de los juicios hipotéticos.

Observ. 1. Lo que la cópula para los juicios categóricos, esto es, por lo tanto, la consecuencia para los juicios hipotéticos: la forma de los mismos.

2. Algunos creen que sería sencillo transformar un juicio hipotético en uno categórico. Esto simplemente no procede porque según su naturaleza ambos son totalmente diferentes. En los juicios categóricos nada es problemático, sino todo asertórico; en los hipotéticos, por el contrario, sólo la consecuencia es asertórica. De ahí que en los últimos yo pueda enlazar entre sí dos juicios falsos, puesto que aquí sólo importa la corrección del enlace, *la forma de la consecuencia*, en la que se funda la verdad lógica de estos juicios. Existe una diferencia esencial entre las proposiciones: todos los cuerpos son divisibles y, si todos los cuerpos son compuestos, entonces son divisibles. En la primera proposición afirmo la cosa directamente, en la última sólo bajo una condición expresada problemáticamente.

§ 26. TIPOS DE ENLACE EN LOS JUICIOS HIPOTÉTICOS: MODUS PONENS Y MODUS TOLLENS

La forma del enlace en los juicios hipotéticos es doble: *la que pone* (modus ponens) y la que *elimina* (modus tollens).

1) Si la causa (antecedens) es verdadera, entonces también lo es la consecuencia determinada por ella (consequens) –se llama modus ponens.

2) Si la consecuencia (consequens) es falsa, entonces también la causa (antecedens) es falsa; –modus tollens.

§ 27. JUICIOS DISYUNTIVOS

Un juicio es *disyuntivo* si las partes de la esfera de un concepto dado se determinan mutuamente como complementos (complementa) en el todo o en relación a un todo.

§ 28. MATERIA Y FORMA DE LOS JUICIOS DISYUNTIVOS

Los múltiples juicios dados de los que se compone el juicio disyuntivo constituyen la *materia* del mismo y se denominan *miembros de la disyunción u oposición*. La *forma* de estos juicios consiste en la *disyunción* misma, es decir, en la determinación de la relación de los diferentes juicios como miembros mutuamente excluyentes y mutuamente complementarios de la esfera total del conocimiento dividido.

Observ. Todos los juicios disyuntivos representan por tanto diferentes juicios *como en la comunidad de una esfera* y producen cada juicio sólo mediante la limitación de los otros en relación con la esfera total. Determinan, pues, la relación de cada juicio con la esfera total y a través de esto a su vez la relación que mantienen los diferentes miembros de la división (membra disiunta) entre sí. Por lo tanto aquí un miembro determina a cada uno de los otros sólo en la medida en que todos ellos están en comunidad como partes de una esfera total de conocimiento, *fuera de la cual en cierto respecto no se puede pensar nada*.

§ 29. CARÁCTER PROPIO DE LOS JUICIOS DISYUNTIVOS

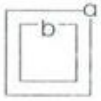
El carácter propio de todos los juicios disyuntivos, mediante el cual se determina su diferencia específica según los momentos de la relación con respecto a los otros juicios, especialmente con respecto a los juicios categóricos, consiste en que los miembros de la disyunción son todos ellos juicios problemáticos, de los cuales no se piensa cosa

alguna más que, como partes de la esfera de un conocimiento, complemento cada uno del otro para la totalidad (complementum ad totum), tomados en conjunto son equivalentes a la esfera del primero. Se sigue de ello que la verdad tiene que estar contenida en uno de estos juicios problemáticos o –lo que es lo mismo– que uno de ellos tiene que ser válido *asertóricamente* porque fuera de ellos la esfera del conocimiento no comprende nada más bajo las condiciones dadas y uno es opuesto a los otros; por consiguiente, no puede ser verdad más de uno *ni fuera* de ellos *ni* tampoco *bajo* ellos.

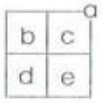
Observ. En un juicio categórico se contempla la cosa, cuya representación es considerada como una parte de la esfera de otra representación subordinada, como contenida bajo éste su concepto superior. Así pues, se compara aquí en la subordinación de las esferas la parte de la parte con el todo. En los juicios disyuntivos, sin embargo, voy del todo hacia todas las partes reunidas. Lo que está contenido bajo la esfera de un concepto está contenido también bajo una de las partes de esta esfera. Según esto, se ha de dividir en primer lugar la esfera. Si formulo, por ejemplo, el siguiente juicio disyuntivo: un erudito lo es o bien históricamente o bien racionalmente, entonces determino que estos conceptos por lo que respecta a su esfera son partes de la esfera del erudito, pero en ningún caso partes el uno del otro, y que tomados todos conjuntamente son completos.

Valga el siguiente esquema de la comparación entre juicios categóricos y disyuntivos para poner de relieve que en los juicios disyuntivos se considera, no la esfera del concepto dividido como contenida en la esfera de las divisiones, sino que lo que está contenido bajo el concepto dividido se considera como contenido bajo uno de los miembros de la división.

En los juicios categóricos x, que está contenido bajo b, lo está también bajo a:



En los juicios disyuntivos x, que está contenido bajo a, está contenido o bien bajo b, o bajo c, etc.



Así pues, la división en juicios disyuntivos indica la coordinación, no de las partes del concepto total, sino de todas las partes de su esfera. Aquí pienso *muchas cosas* mediante *un concepto*, allí una cosa *mediante muchos conceptos*, por ejemplo, lo definido mediante todas las notas de la coordinación.

§ 30. MODALIDAD DE LOS JUICIOS: PROBLEMÁTICOS, ASERTÓRICOS, APODÍCTICOS

Por lo que respecta a la modalidad, momento mediante el cual se determina la relación del juicio total con la facultad cognoscitiva, los juicios son o *problemáticos*, o *asertóricos*, o *apodícticos*. Los problemáticos van acompañados de la conciencia de la mera posibilidad, los asertóricos de la conciencia de la realidad y los apodícticos finalmente de la conciencia de la necesidad del juzgar.

Observ. 1. Este momento de la modalidad indica solamente el modo cómo algo es afirmado o negado en el juicio. Si no se estipula nada acerca de la verdad o no verdad de un juicio, como en el caso de los juicios problemáticos: el alma humana puede ser inmortal; o si se determina algo al respecto, como en los juicios asertóricos: el alma humana es inmortal; o finalmente, si se expresa la verdad de un juicio incluso con la dignidad de la necesidad, como en los juicios apodícticos: el alma humana tiene que ser inmortal. Esta determinación de la verdad meramente posible, o real, o necesaria, afecta únicamente al *juicio mismo*, de ningún modo a *la cosa* acerca de la cual se juzga.

2. En los juicios problemáticos, que se pueden definir como aquellos cuya materia está dada con la relación posible entre sujeto y predicado, el sujeto tiene que tener siempre una esfera menor que el predicado.

3. La verdadera diferencia entre juicios y *proposiciones*, que se suele situar por lo demás erróneamente en la mera expresión mediante palabras, sin las cuales no se podría juzgar en modo alguno, tiene su fundamento en la diferencia entre juicios problemáticos y asertóricos. En el juicio se piensa la relación de distintas representaciones con la unidad de la conciencia meramente como problemática, en una proposición, por el contrario, como asertórica. Una proposición problemática es una *contradictio in adjecto*. Antes de tener una proposición, tengo primero que juzgar, y juzgo acerca de muchas cosas que no estipulo, cosa que he de hacer, sin embargo, tan pronto como determino un juicio *como proposición*. Está bien por lo demás juzgar primero problemáticamente, antes de tomar el juicio como asertórico, para comprobarlo de esta manera. Tampoco es siempre necesario para nuestros propósitos estar en posesión de juicios asertóricos.

§ 31. JUICIOS EXPONIBLES

Juicios en los que se contiene a la vez una afirmación y una negación pero de manera latente, de modo que la afirmación ocurre en efecto claramente; la negación, sin embargo, encubiertamente, son *proposiciones exponibles*.

Observ. En el juicio exponible, por ejemplo, pocos hombres son eruditos, se encuentra: 1) el juicio negativo: muchos hombres no son eruditos, pero de modo latente, y 2) el afirmativo: algunos hombres son eruditos. Dado que la naturaleza de las proposiciones exponibles depende únicamente de condiciones del lenguaje según las cuales se pueden expresar concisamente dos juicios de una sola vez, la observación de que en nuestro lenguaje podría haber juicios que tienen que ser expuestos no forma parte de la lógica, sino de la gramática.

§ 32. PROPOSICIONES TEORÉTICAS Y PRÁCTICAS

Se llaman proposiciones *teoréticas* aquellas que se relacionan con un objeto y determinan lo que le conviene y lo que no; proposiciones *prácticas*, por el contrario, son las que enuncian la acción mediante la cual un objeto deviene como posible como condición necesaria del mismo.

Observ. La lógica ha de tratar sólo acerca de las proposiciones prácticas *según la forma*, por cuanto que se oponen a las *teoréticas*. Proposiciones prácticas *según el contenido*, y en tanto que son diferentes de las *especulativas*, forman parte de la moral.

§ 33. PROPOSICIONES DEMOSTRABLES E INDEMOSTRABLES

Proposiciones *demostrables* son las que son susceptibles de prueba. Las que no son susceptibles de prueba se denominan *indemostrables*.

Juicios inmediatamente ciertos son indemostrables, es decir, han de ser considerados como *proposiciones elementales*.

§ 34. PRINCIPIOS

Juicios inmediatamente ciertos *a priori* pueden llamarse principios en tanto que a partir de ellos se pueden demostrar otros juicios; ellos mismos, sin embargo, no pueden ser subordinados a ningún otro. Precisamente por esto se denominan *principios*[80].

§ 35. PRINCIPIOS INTUITIVOS Y DISCURSIVOS: AXIOMAS Y ACROAMAS

Los principios son o *intuitivos* o *discursivos*. Los primeros se pueden exponer en la intuición y se llaman *axiomas* (axiomata), los últimos se pueden expresar únicamente mediante conceptos y pueden ser denominados *acroamas* (acroamata).

§ 36. PROPOSICIONES ANALÍTICAS Y SINTÉTICAS

Se llaman proposiciones *analíticas* aquellas cuya certeza se basa en la *identidad* de los conceptos (del predicado con la noción del sujeto). Proposiciones cuya verdad no se funda en la identidad de los conceptos han de ser denominadas *sintéticas*.

Observ. 1. Todo x, al cual conviene el concepto de cuerpo (a + b), le conviene también la *extensión* (b), – es un ejemplo de proposición *analítica*.

Todo x, al cual conviene el concepto de cuerpo (a + b), le conviene también la *atracción* (c) –es un ejemplo de proposición *sintética*–. Las proposiciones sintéticas incrementan el conocimiento materialiter; las analíticas meramente formaliter. Aquellas contienen *determinaciones* (determinationes), éstas solamente *predicados lógicos*[81].

2. Principios analíticos no son axiomas, puesto que son *discursivos*. Y principios sintéticos son axiomas tan sólo cuando son *intuitivos*.

§ 37. PROPOSICIONES TAUTOLÓGICAS

La identidad de los conceptos en juicios analíticos puede ser *explícita* o *no explícita* (implícita). En el primer caso las proposiciones analíticas son *tautológicas*.

Observ. 1. Las proposiciones tautológicas son vacías virtualmente o *vacías por lo que respecta a las consecuencias*, pues carecen de utilidad y provecho. De este tipo es, por ejemplo, la proposición tautológica: *el hombre es hombre*. Puesto que si no sé decir del hombre cosa alguna sino que es hombre, entonces no sé nada en absoluto acerca de él.

Proposiciones idénticas implícitas, por el contrario, no carecen de consecuencias o de frutos puesto que clarifican el predicado que estaba en el concepto del sujeto sin desarrollar (implicite) mediante su *desarrollo* (explicatio).

---

[80] Entre paréntesis en el original: «Anfänge».

[81] ***Refl. 3127***, ζ = 1764-66?, η = 1764-68?, AA XVI 671 (utilizada por Jäsche).

Las proposiciones analíticas contienen praedicata logica, las sintéticas: determinationes. Los sujetos de las primeras son conceptos (conceptus reflexi), los de las segundas conceptus abstracti, por ejemplo, 1. Un cuerpo es extenso. 2. Un cuerpo posee atracción.

(ºejemplo de una proposición analítica. Todo cuerpo es extenso: (ºde una sintética – todo cuerpo es pesado.)

Todo x, al que conviene el concepto de cuerpo (a + b) le conviene también la extensión (b).

De una sintética: Todo x, al cual le conviene el concepto de cuerpo (a + b), le conviene también la atracción (c).

Por consiguiente, ambas proposiciones representan la identidad del predicado con el sujeto x. La primera a la vez con su nota a + b, la segunda, empero, no con la misma. Las proposiciones sintéticas incrementan el conocimiento materialiter, las analíticas formaliter.

2. Proposiciones carentes de consecuencias deben distinguirse de las *carentes de sentido*, las cuales son ininteligibles[82] porque conciernen a la determinación de las denominadas *cualidades ocultas* (qualitates occultae).

§ 38. POSTULADO Y PROBLEMA

Un *postulado* es una proposición práctica inmediatamente cierta o un principio que determina una acción posible, respecto a la cual se presupone que el modo de ejecutarla es inmediatamente cierto.

Problemas (problemata) son proposiciones demostrables que necesitan una instrucción o tales que expresan una acción cuyo modo de ejecución no es inmediatamente cierto.

Observ. 1. Puede haber también postulados *teoréticos* en favor de la razón práctica. Se trata de hipótesis teoréticas necesarias en relación con propósitos prácticos de la razón, como la existencia de Dios, de la libertad y de otro mundo[83].

2. El problema comporta: 1) la *cuestión*, que contiene lo que ha de ser realizado, 2) la *resolución*, que contiene el modo cómo ha de llevarse a cabo lo que hay que realizar, y 3) la *demostración* de que habiendo procedido así, sucederá lo requerido.

§ 39. TEOREMAS, COROLARIOS, LEMAS, ESCOLIOS

Teoremas son proposiciones teoréticas que necesitan prueba y son susceptibles de la misma. *Corolarios* son consecuencias inmediatas de una de las proposiciones precedentes. Se llaman *lemas* (lemmata) las proposiciones que no son originarias de la ciencia en la que se presuponen como demostradas, sino que son tomadas de otra ciencia. *Escolios* finalmente son meras *proposiciones explicativas* que, por lo tanto, no forman parte, como miembros, de la totalidad del sistema.

Observ. Momentos esenciales y universales de todo teorema son la *tesis* y la *demostración*. La diferencia entre teoremas y corolarios se puede situar por lo demás en que *éstos* se infieren inmediatamente, mientras que *aquellos*, por el contrario, son deducidos mediante una serie de consecuencias a partir de proposiciones inmediatamente ciertas.

§ 40. JUICIOS DE PERCEPCIÓN Y DE EXPERIENCIA

Un *juicio de percepción* es meramente *subjetivo*; un juicio objetivo a partir de percepciones es un *juicio de experiencia*.

Observ. Un juicio a partir de meras percepciones no es posible sino en tanto que enuncio mi representación como una *percepción*. Yo, que percibo una torre, percibo en ella el color rojo. Sin embargo, no puedo decir: *es roja*, puesto que éste no sería un juicio meramente empírico, sino además un *juicio de experiencia*, es decir, un juicio empírico mediante el cual obtengo un concepto de objeto. Por ejemplo: *cuando toco la piedra siento calor*, es un juicio de percepción, en cambio: *la piedra está caliente*, es un juicio de experiencia. El último comporta que yo no atribuya al objeto lo que está meramente en mi sujeto, puesto que un juicio de experiencia es la percepción a partir de la cual surge un concepto de objeto. Por ejemplo: si se mueven puntos luminosos en la *luna*, o en *el aire*, o en *mi ojo*.

[82] -leer am Verstand-

[83] ***Refl. 3133***, τ = 1775-76-χ = 1778-79, AA XVI 673 (utilizada por Jäsche).

Un postulado es propiamente una proposición práctica inmediatamente cierta. Pero se pueden tener también postulados teoréticos (en favor de la razón práctica), a saber, una hipótesis teorética necesaria en relación con propósitos prácticos de la razón, como la de la existencia de Dios, de la libertad y de otro mundo. Las proposiciones prácticas son objetivamente ciertas; subjetivamente sólo pueden convertirse en prácticas, en tanto en cuanto tienen como base aquella hipótesis.

Sección Tercera
DE LAS INFERENCIAS

§ 41. INFERENCIA EN GENERAL

Ha de entenderse por *inferir* aquella función del pensar mediante la cual se deriva un juicio a partir de otro. Una inferencia en general es, por tanto, la derivación de un juicio a partir de otro.

§ 42. INFERENCIAS MEDIATAS E INMEDIATAS

Todas las inferencias son o *mediatas* o *inmediatas*. Una inferencia *inmediata* (consequentia immediata) es la deducción (deductio) de un juicio a partir de otro sin un juicio intermedio (iudicium intermedium). Una inferencia es *mediata* cuando, además del concepto que contiene en sí un juicio, se necesita otro para deducir de él un conocimiento.

§ 43. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO, DE LA RAZÓN Y DE LA FACULTAD DE JUZGAR

Las inferencias inmediatas se llaman también *inferencias del entendimiento*. Todas las mediatas, por el contrario, son o bien *inferencias de la razón* o de la *facultad de juzgar*. Tratamos aquí en primer lugar acerca de las inmediatas o inferencias del entendimiento.

I. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO

§ 44. NATURALEZA PECULIAR DE LAS INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO

El carácter esencial de todas las inferencias inmediatas y el principio de su posibilidad consiste únicamente en una modificación de la *mera forma* de los juicios, mientras que la *materia* de los juicios: el sujeto y predicado, permanece *inalterada*, la misma.

Observ. 1. Debido a que en las inferencias inmediatas se modifica únicamente la forma de los juicios y en ningún caso la materia de los mismos se distinguen estas inferencias esencialmente de todas las mediatas, en las cuales los juicios son diferentes también *por lo que respecta a la materia*, puesto que aquí es preciso añadir un concepto nuevo como juicio intermedio, o como término medio (terminus medius) para derivar un juicio a partir del otro. Si infiero, por ejemplo: todos los hombres son mortales, luego Cayo también es mortal, no es ésta inferencia inmediata alguna, ya que aquí necesito para la inferencia además el juicio intermedio: Cayo es un hombre. Mediante este nuevo concepto, sin embargo, se modifica la materia de los juicios.

2. Es cierto que en el caso de las inferencias del entendimiento se puede construir también un juicio intermedio, pero este juicio intermedio es entonces meramente *tautológico*. Como, por ejemplo, en la inferencia inmediata: todos los hombres son mortales, *algunos hombres son hombres*, luego algunos hombres son mortales –el término medio es una proposición tautológica.

§ 45. MODOS DE LAS INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO

Las inferencias del entendimiento recorren todas las clases de funciones lógicas del juzgar y por consiguiente están determinadas en sus modos principales por los

momentos de la cantidad, cualidad, relación y modalidad. En esto se basa la siguiente clasificación de estas inferencias[84].

§ 46. 1. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO (EN RELACIÓN CON LA CANTIDAD DE LOS JUICIOS) PER IUDICIA SUBALTERNATA

En las inferencias del entendimiento per iudicia subalternata los dos juicios se diferencian por lo que respecta a la *cantidad*. Aquí el juicio particular se deriva del universal conforme al principio: *la inferencia del universal al particular es válida* (ab universali ad particulare valet consequentia).

Observ. Un iudicium se llama subalternatum, en tanto que está contenido *bajo* otro, como, por ejemplo, *juicios particulares* bajo *universales*.

§ 47. 2. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO (EN RELACIÓN CON LA CUALIDAD DE LOS JUICIOS) PER IUDICIA OPPOSITA

En las inferencias del entendimiento de este tipo la modificación concierne a la *cualidad* de los juicios, considerada precisamente en relación con la *oposición*. Dado que la oposición puede ser *triple*, se obtiene como resultado la siguiente clasificación particular del inferir inmediato: por juicios *opuestos contradictorios*, por juicios *contrarios* y por *subcontrarios*.

Observ. Las inferencias del entendimiento mediante juicios *equivalentes* (iudicia aequipollentia) no pueden ser denominadas propiamente inferencias, puesto que aquí no tiene lugar consecuencia alguna. Han de ser consideradas más bien como una mera sustitución de palabras que designan uno y el mismo concepto, permaneciendo los juicios mismos inalterados también por lo que respecta a la forma. Por ejemplo: no todos los hombres son virtuosos y algunos hombres no son virtuosos. Ambos juicios dicen lo mismo.

§ 48. a. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO PER IUDICIA CONTRADICTORIE OPPOSITA

En inferencias del entendimiento mediante juicios que son opuestos entre sí contradictoriamente y que constituyen como tales la auténtica, la pura oposición, se deduce la verdad de uno de los juicios opuestos contradictoriamente a partir de la falsedad del otro, y viceversa; puesto que la auténtica oposición que tiene lugar aquí contiene ni más ni menos que lo que es propio de la oposición. Según el principio de *tercio excluso*, no pueden ser verdad ambos juicios contradictorios, pero tampoco pueden ser ambos falsos. Por lo tanto, cuando uno es verdadero, el otro es falso, y viceversa.

[84] ***Refl. 3170***, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 692-693 (utilizada por Jäsche).

Las consequentiae immediatae como inferencias inmediatas, es decir, del entendimiento (ªconciernen sólo a juicios categóricos) recorren todas las clases de las categorías.

Las per iudicia subalternata .....pertenecen a la quantitaet.

Las per iudicia opposita .....pertenecen a la qualitaet.

Las per conversionem iudicii.....pertenecen a la relation.

Las per contrapositionem iudicii ....pertenecen a la modalitaet:

transformar un juicio asertórico en uno apodíctico.

Todos los cuerpos son divisibles (asertórico). Lo que no es divisible no es un cuerpo (juicio apodíctico, porque se contradice «un cuerpo» y «no ser divisible» y una proposición cuya contraria se contradice es apodíctica.)

(También se puede utilizar como ejemplo una proposición empírica, por ejemplo, todos los hombres son mortales, puesto que, presuponiendo esto, la proposición: lo que no es mortal, no es hombre, está expresada apodícticamente.)

§ 49. b. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO PER IUDICIA CONTRARIE OPPOSITA

Contrarios (iudicia contrarie opposita) son aquellos juicios de los cuales uno es universal afirmativo, el otro universal negativo. Teniendo en cuenta que uno de ellos dice más que el otro y la falsedad puede estar en lo superfluo que se enuncia, además, de la mera negación del otro, entonces, efectivamente, no pueden ser ambos verdaderos, pero sí pueden ser ambos falsos. Respecto a estos juicios, por tanto, es válida la inferencia solamente *de la verdad de uno a la falsedad del otro, pero no viceversa*.

§ 50. c. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO PER IUDICIA SUBCONTRARIE OPPOSITA

Juicios subcontrarios son aquellos de los cuales uno afirma o niega *particularmente* (particulariter) lo que el otro niega o afirma particularmente.

Puesto que pueden ser ambos verdaderos, pero no ambos falsos, vale por tanto en relación con ellos únicamente la siguiente inferencia: *si una de estas proposiciones es falsa, entonces la otra es verdadera, pero no viceversa*.

Observ. En el caso de los juicios subcontrarios no se verifica una oposición estricta y pura, ya que en uno de los juicios no se afirma o niega de los *mismos* objetos lo que se negó o afirmó en el otro. Por ejemplo, en la inferencia: algunos hombres son eruditos, luego algunos hombres no son eruditos, no se afirma de los *mismos* hombres en el primer juicio lo que se niega en el otro.

§ 51. 3. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO (CON RESPECTO A LA RELACIÓN DE LOS JUICIOS) PER IUDICIA CONVERSA S. PER CONVERSIONEM

Las inferencias inmediatas por *conversión* conciernen a la relación de los juicios y consisten en la transposición de los sujetos y los predicados en ambos juicios, de suerte que el sujeto de un juicio se convierte en predicado del otro, y viceversa.

§ 52. CONVERSIÓN PURA Y ALTERADA

En la conversión o bien se altera la cantidad de los juicios o bien permanece inalterada. En el primer caso lo convertido (conversum) se diferencia según la cantidad de lo que convierte (convertente), y la conversión se denomina alterada (conversio per accidens); en el último caso, la conversión se llama *pura* (conversio simpliciter talis).

§ 53. REGLAS GENERALES DE LA CONVERSIÓN

En relación con las inferencias del entendimiento por conversión son válidas las siguientes reglas:

1) Los juicios universales afirmativos sólo son convertibles *per accidens*, puesto que en estos juicios el predicado es un concepto más amplio y en el concepto del sujeto, por ende, sólo se contiene algo del mismo.

2) Sin embargo, todos los juicios universales negativos se pueden convertir simpliciter, puesto que aquí el sujeto se pone fuera de la esfera del predicado. Del mismo modo, finalmente,

3) Todas las proposiciones *particulares afirmativas* se pueden convertir simpliciter; puesto que en estos juicios una parte de la esfera del sujeto ha sido subsumida

bajo el predicado. Se puede subsumir, por lo tanto, una parte de la esfera del predicado bajo el sujeto.

Observ. 1. En los juicios universales afirmativos el sujeto se considera como contentum del predicado, puesto que está contenido bajo la esfera del mismo. De ahí que yo sólo pueda inferir, por ejemplo: todos los hombres son mortales, luego algunos de los que están contenidos bajo el concepto de mortal, son hombres. Sin embargo, la causa de que los juicios universales negativos se puedan convertir simpliciter es que dos conceptos universalmente contradictorios se contradicen *en la misma extensión*.

2. Cierto que algunos juicios universales afirmativos se pueden convertir también simpliciter. Pero el fundamento de esto no reside en su forma, sino en la índole particular de su *materia*; como por ejemplo los juicios: todo lo inmutable es necesario y todo lo necesario es inmutable.

§ 54. 4. INFERENCIAS DEL ENTENDIMIENTO (EN RELACIÓN CON LA MODALIDAD DE LOS JUICIOS) PER IUDICIA CONTRAPOSITA

El tipo de inferencia inmediata por contraposición consiste en aquella transposición (metathesis) de los juicios, en la cual sólo la cantidad permanece la misma, la *cualidad* por el contrario se modifica. Conciernen únicamente a la modalidad de los juicios por cuanto que transforman un juicio asertórico en uno apodíctico.

§ 55. REGLA GENERAL DE LA CONTRAPOSICIÓN

Con respecto a la contraposición es válida la regla general: *todos los juicios universales afirmativos se pueden contraponer simpliciter*, puesto que si se niega el predicado como aquello que contiene al sujeto bajo sí, y se niega por tanto la totalidad de la esfera, entonces se tiene que negar también una parte de la misma, es decir, el sujeto.

Observ. 1. La metathesis de los juicios por conversión y por contraposición son opuestas entre sí por cuanto que aquella modifica sólo la cantidad y ésta sólo la cualidad.

2. Los tipos de inferencias inmediatas mencionados se refieren sólo a los juicios *categóricos*.

II. INFERENCIAS DE LA RAZÓN

§ 56. INFERENCIA DE LA RAZÓN EN GENERAL

Una inferencia de la razón es el conocimiento de la necesidad de una proposición mediante la subsunción de su condición bajo una regla general dada.

§ 57. PRINCIPIO GENERAL DE TODAS LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN

El principio general en el que se fundamenta la validez de toda inferencia de la razón se puede expresar con precisión en la siguiente fórmula:

Lo que está sometido a la condición de una regla está sometido también a la regla misma.

Observ. La inferencia de la razón presupone una *regla general* y una *subsunción* bajo la *condición* de la misma. A través de esto se conoce la conclusión *a priori* no en particular, sino como contenida en lo general y como necesaria bajo una cierta condición. Y esto: que todo esté bajo lo universal y que todo sea determinable por reglas generales, es precisamente el principio de la *racionalidad* o de la *necesidad* (*principium rationalitatis s. necessitatis*).

§ 58. COMPONENTES ESENCIALES DE LA INFERENCIA DE LA RAZÓN

Toda inferencia de la razón comporta los tres elementos esenciales siguientes:

1) Una regla general, que se denomina *proposición mayor* (propositio maior).

2) La proposición que subsume un conocimiento bajo la condición de la regla general y que se llama *proposición menor* (propositio minor); y finalmente

3) la proposición que afirma o niega del conocimiento subsumido el predicado de la regla: la *conclusión* (conclusio).

Las dos primeras proposiciones se denominan en su mutua combinación *proposiciones antecedentes* o *premisas*.

Observ. Una regla es una aserción bajo una condición general. La relación de la condición con la aserción, es decir, el modo como ésta se encuentra bajo aquélla, es el *exponente* de la regla.

El conocimiento de que la condición se verifica (en algún lugar) es la *subsunción*.

La unión de aquello que fue subsumido bajo la condición con la aserción de la regla es la *inferencia*.

§ 59. MATERIA Y FORMA DE LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN

La *materia* de las inferencias de la razón consiste en las premisas y la *forma* en la conclusión en tanto que ésta contiene la consecuencia.

Observ. 1. En toda inferencia de la razón hay que probar en primer lugar la verdad de las premisas y luego la corrección de la consecuencia. Al objetar una inferencia de la razón no se debe nunca objetar primero la conclusión, sino siempre en primer lugar o las premisas o la consecuencia.

2. En toda inferencia de la razón la conclusión está dada tan pronto como se dan las premisas y la consecuencia.

§ 60. CLASIFICACIÓN DE LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN (SEGÚN LA RELACIÓN) EN CATEGÓRICAS, HIPOTÉTICAS Y DISYUNTIVAS

Todas las reglas (juicios) contienen unidad objetiva de la conciencia de la diversidad del conocimiento; por ende, una condición bajo la cual un conocimiento pertenece junto con otro a una conciencia. Ahora bien, sólo es posible pensar tres condiciones de esa unidad, a saber: como sujeto de la inherencia de las notas; o como fundamento de la dependencia de un conocimiento respecto a otro; o finalmente como enlace de las partes en un todo (división lógica). Por consiguiente, sólo puede haber otras tantas clases de reglas generales (propositiones maiores) mediante las cuales se facilita la consecuencia de un juicio a partir de otro.

En esto se basa la clasificación de todas las inferencias de la razón en *categóricas*, *hipotéticas* y *disyuntivas*.

Observ. 1. Las inferencias de la razón no pueden ser clasificadas *ni* según la *cantidad*, ya que cada mayor es una regla y por lo tanto algo universal; ni según la *cualidad*, ya que es indiferente si la conclusión es afirmativa o negativa. Ni finalmente con respecto a la *modalidad*, ya que la conclusión siempre va acompañada de la conciencia de la necesidad y posee, por tanto, la dignidad de una proposición apodíctica. Así pues queda solamente la *relación* como único fundamento posible de la división de las inferencias de la razón.

2. Muchos lógicos consideran sólo las inferencias de la razón categóricas como *ordinarias*; las demás, por el contrario, como *extraordinarias*. Esto es simplemente falso y carente de fundamento, puesto que estos tres tipos son productos de funciones de la razón igualmente correctas, pero esencialmente diferentes unas de otras.

§ 61. DIFERENCIA PECULIAR ENTRE LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN CATEGÓRICAS, HIPOTÉTICAS Y DISYUNTIVAS

El elemento diferenciador respecto a las tres clases de inferencias de la razón mencionadas reside en *la premisa mayor*. En las inferencias de la razón *categóricas* la *mayor* es una proposición categórica, en las *hipotéticas* es una proposición hipotética o problemática y en las *disyuntivas* una disyuntiva.

§ 62. 1. INFERENCIAS DE LA RAZÓN CATEGÓRICAS

En toda inferencia de la razón categórica hay tres *conceptos principales* (termini), a saber:

1) El predicado en la conclusión, cuyo concepto se denomina *término mayor* (terminus maior) porque tiene una esfera mayor que el sujeto;

2) el *sujeto* (en la conclusión), cuyo concepto se denomina *término menor* (terminus minor) y

3) una nota intermedia que se llama *término medio* (terminus medius), porque a través de ella se subsume un conocimiento bajo la condición de la regla.

Observ. Esta diferencia entre los términos mencionados se verifica únicamente en las inferencias de la razón categóricas, porque solamente éstas infieren mediante un término medio; las otras, en cambio, infieren sólo a través de la subsunción de una proposición representada problemáticamente en la *mayor* y asertóricamente en la *menor*.

§ 63. PRINCIPIO DE LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN CATEGÓRICAS

El principio en el que se basa la posibilidad y la validez de toda inferencia de la razón categórica es éste: *Lo que conviene a la nota de una cosa conviene a la cosa misma y lo que contradice a la nota de una cosa contradice también a la cosa misma* (nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi).

Observ. A partir del principio que se acaba de establecer se puede deducir fácilmente el denominado *dictum de omni et nullo* y por este motivo no puede valer como principio supremo, ni de las inferencias de la razón en general, ni de las categóricas en particular.

Los *conceptos de género y especie* son notas universales de todas las cosas que están bajo dichos conceptos. Según esto, vale aquí la regla: *Lo que conviene o contradice al género o a la especie conviene o contradice a todos los objetos que están contenidos bajo aquél género o especie.* Y esta regla se llama precisamente *dictum de omni et nullo*.

§ 64. REGLAS PARA LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN CATEGÓRICAS

De la naturaleza y del principio de los silogismos categóricos emanan las siguientes reglas para los mismos:

1) En cada inferencia de la razón categórica no pueden estar contenidos ni más ni menos que *tres conceptos principales* (termini), puesto que aquí he de enlazar dos conceptos (sujeto y predicado) mediante una nota intermedia.

2) Las proposiciones antecedentes o premisas no pueden ser ambas negativas (ex puris negativis nihil sequitur), puesto que la subsunción en la premisa menor tiene que ser afirmativa, indicando como tal que un conocimiento está bajo la condición de la regla.

3) Las premisas tampoco pueden ser ambas proposiciones *particulares* (ex puris particularibus nihil sequitur); ya que en ese caso no habría regla alguna, es decir, ninguna proposición universal a partir de la cual pudiese ser inferido un conocimiento particular.

4) *La conclusión concuerda siempre con las partes más débiles de la inferencia;* es decir, con la proposición particular y negativa en las premisas, que como tal es denominada la parte más débil de la inferencia de la razón categórica (conclusio sequitur partem debiliorem). Es por tanto:

5) una de las premisas una proposición negativa, entonces la conclusión también tiene que ser negativa, y

6) es una premisa una proposición particular, entonces la conclusión también tiene que ser particular.

7) En todas las inferencias de la razón categóricas, *la mayor* tiene que ser una proposición universal (universalis), *la menor*, sin embargo, una proposición afirmativa (affirmans), de lo que se deduce finalmente

8) que la conclusión tiene que concordar respecto a la *cualidad* con la *premisa mayor*, respecto a la *cantidad*, sin embargo, tiene que concordar con la *premisa menor*.

Observ. Resulta fácil comprender que la conclusión haya de concordar en todo momento con la proposición negativa o particular en las premisas.

Si formulo la premisa menor sólo como particular y digo: algo está contenido bajo la regla, entonces en la conclusión puedo decir únicamente que el predicado de la regla conviene a algo, ya que no he subsumido *nada más que esto* bajo la regla. Y si tengo una premisa negativa como regla (como premisa mayor), entonces tengo que formular la conclusión también como negativa. Puesto que si la premisa mayor dice: de todo lo que está bajo la condición de la regla ha de negarse éste o aquel predicado, entonces la conclusión tiene que negar también el predicado con respecto a lo que ha sido subsumido bajo la condición de la regla (sujeto).

§ 65. INFERENCIAS DE RAZÓN CATEGÓRICAS PURAS Y MIXTAS

Una inferencia de la razón categórica es pura cuando en la misma no se halla entremezclada ninguna inferencia inmediata, ni el orden regular de las premisas alterado. En caso contrario se denomina inferencia *impura* o *híbrida* (ratiocinium impurum o hybridum).

§ 66. INFERENCIAS DE LA RAZÓN MIXTAS POR CONVERSIÓN DE LAS PROPOSICIONES. FIGURAS

Entre las inferencias mixtas han de contarse aquellas que se forman mediante la conversión de las proposiciones y en las cuales, por consiguiente, la posición de las proposiciones no es la regular. Este es el caso de las tres últimas –así denominadas– figuras de la inferencia de la razón categórica.

§ 67. CUATRO FIGURAS DE LA INFERENCIA

Ha de entenderse por figuras aquellos cuatro modos de inferir cuya diferencia se determina por la posición particular de las premisas y de sus conceptos.

§ 68. FUNDAMENTO DE LA DETERMINACIÓN DE SU DIFERENCIA MEDIANTE LA DIFERENTE POSICIÓN DEL TÉRMINO MEDIO

El término medio, cuya posición es lo que aquí en verdad cuenta, puede ocupar: 1) en la premisa mayor la posición del sujeto y en la menor la posición del predicado, o 2) en ambas premisas la posición del predicado, o 3) en ambas la posición del

sujeto, o finalmente 4) en la premisa mayor la posición del predicado y en la menor la posición del sujeto. Mediante estos cuatro casos queda determinada la diferencia entre las cuatro figuras. Designe S al sujeto de la conclusión, P al predicado de la misma y M al terminum medium, es posible presentar entonces el esquema de las cuatro figuras mencionadas en la siguiente tabla:

M P S M	P M S M	M P M S	P M M S
S P	S P	S P	S P

§ 69. REGLA PARA LA PRIMERA FIGURA COMO LA ÚNICA REGULAR

La regla de la *primera* figura es: que la *mayor* sea una proposición *universal* y la *menor* una *afirmativa*. Y ya que ésta tiene que ser la regla general de todas las inferencias de la razón categóricas resulta de ello que la primera figura es la única regular, que constituye el fundamento de todas las demás y a la que tienen que ser reducidas por conversión de las premisas (metathesin praemissorum) todas las restantes en la medida en que deban tener validez.

Observ. La primera figura puede tener una conclusión de cualquier cantidad y cualidad. En las figuras restantes sólo hay conclusiones de cierta especie; algunos modos de las mismas están excluidos aquí. Esto indica ya que dichas figuras no son perfectas, sino que en las mismas están presentes ciertas restricciones que impiden que la conclusión pueda verificarse, como en la primera figura, en todos los modi.

§ 70. CONDICIÓN DE LA REDUCCIÓN DE LAS TRES ÚLTIMAS FIGURAS A LA PRIMERA

La condición de la validez de las tres últimas figuras bajo la cual es posible un modo de inferencia correcto en cada una de las mismas viene a ser que el *término medio* obtenga un lugar en las proposiciones del que se pueda derivar mediante inferencias inmediatas (consequentias immediatas) la posición de las mismas según las reglas de la primera figura. De ello resultan las siguientes reglas para las tres últimas figuras.

§ 71. REGLA DE LA SEGUNDA FIGURA

En la segunda figura, *la menor* está correctamente, luego tiene que *ser convertida la mayor* y precisamente de modo que permanezca *universal* (universalis). Esto es posible solamente cuando es *universal negativa;* es, sin embargo, *afirmativa*, entonces ha de contraponerse. En ambos casos, la conclusión será *negativa* (sequitur partem debiliorem).

Observ. La regla de la segunda figura es: aquello a lo que la nota de una cosa contradice, ello contradice a la cosa misma. Así pues, aquí tengo primeramente que convertir y decir: aquello a lo que una nota contradice, esto contradice a dicha nota. O bien tengo que convertir la conclusión: aquello a lo que una nota de una cosa contradice, la cosa misma lo contradice, por consiguiente, ello contradice a la cosa.

§ 72. REGLA DE LA TERCERA FIGURA

En la tercera figura *la mayor está correctamente,* luego tiene que ser convertida la *menor,* pero de un modo tal que resulte a partir de la misma una proposición afirmativa. Esto, sin embargo, sólo es posible si la proposición afirmativa es *particular,* la *conclusión,* por consiguiente, es *particular.*

Observ. La regla de la tercera figura es: lo que conviene o contradice a una nota, esto conviene o contradice a algunas cosas en las cuales está contenida dicha nota. He de decir aquí en primer lugar: conviene o contradice a todo lo que está contenido bajo esta nota.

§ 73. REGLA DE LA CUARTA FIGURA

Si en la cuarta figura *la mayor* es universal negativa, entonces se puede convertir de una manera pura (simpliciter), al igual que *la menor* como particular; la conclusión es, por tanto, negativa. Si por el contrario la *mayor* es universal afirmativa, entonces es posible o bien convertir únicamente per accidens o bien contraponer; luego la conclusión es o particular o negativa. Si la conclusión no ha de ser convertida (PS transformada en SP), entonces tiene que ocurrir una transposición de las premisas (metathesis praemissorum) o una conversión (conversio) de ambas.

Observ. En la cuarta figura se infiere: el *predicado* depende del término medio, el término medio depende del *sujeto* (de la conclusión), por consiguiente, el *sujeto* depende del *predicado,* el cual, sin embargo, no se sigue en absoluto, sino a lo sumo su converso. Para hacer posible esto es preciso hacer de la mayor, la menor, y viceversa, y la conclusión tiene que ser convertida, porque con la primera modificación el terminus minor se transforma en maiorem.

§ 74. RESULTADOS GENERALES RELATIVOS A LAS TRES ÚLTIMAS FIGURAS

De las reglas especificadas para las tres últimas figuras se deduce:

1) que en ninguna de ellas hay una conclusión universal afirmativa, sino que la conclusión siempre es o negativa o particular;

2) que en cada una se halla entremezclada una *inferencia inmediata* (conseq. immediata), que si bien no es caracterizada expresamente, tiene, sin embargo, que sobreentenderse de modo tácito y que en suma también por esto:

3) estos tres últimos modi del inferir han de ser denominados no puros, sino impuros (ratioc. hybrida, impura), ya que toda inferencia pura no puede tener más que tres proposiciones principales (termini).

§ 75. 2. INFERENCIAS DE LA RAZÓN HIPOTÉTICAS

Una inferencia hipotética es una inferencia tal que tiene una hipótesis como premisa mayor. Consta por tanto de dos proposiciones: 1) un *antecedente* (antecedens), y 2) un *consecuente* (consequens), y se infiere aquí o bien según el modus ponens o según el modus tollens.

Observ. 1. Las inferencias de la razón hipotéticas no tienen por tanto término medio, sino que en las mismas se indica solamente la consecuencia de una proposición a partir de la otra. A saber, en la mayor de las mismas se expresa la consecuencia de dos proposiciones a partir la una de la otra, de las cuales la primera es una premisa, la segunda una conclusión. La menor es una transformación de la condición problemática en una proposición categórica.

2. Del hecho de que la inferencia hipotética consta sólo de dos proposiciones, careciendo de término medio, se desprende que no es propiamente una inferencia de la razón, sino más bien sólo una inferencia inmediata que ha de ser demostrada según la materia o según la forma a partir de un antecedente y de un consecuente

(consequentia immediata demonstrabilis (ex antecedente et consequente) vel quoad materiam vel quoad formam).

Toda inferencia de la razón debe ser una prueba. Pues bien, la hipotética lleva consigo sólo el *fundamento* de la prueba. Se deduce claramente, por consiguiente, que no podría ser una inferencia de la razón.

§ 76. PRINCIPIO DE LAS INFERENCIAS HIPOTÉTICAS

El principio de las inferencias hipotéticas es el *principio de razón:* A ratione ad rationatum, –a negatione rationali[85] ad negationem rationis, valet consequentia[86].

§ 77. 3. INFERENCIAS DE LA RAZÓN DISYUNTIVAS

En las inferencias de la razón disyuntivas la mayor es una proposición *disyuntiva* y, por lo tanto, debe tener, como tal, miembros de la división o disyunción.

Aquí se infiere o bien a partir de la verdad de un miembro de la disyunción la falsedad de los otros o 2) de la falsedad de todos los miembros, excepto uno, la verdad de éste. Aquello sucede mediante el modum ponentem (o ponendo tollentem), esto mediante el modum tollentem (tollendo ponentem).

Observ. 1. Todos los miembros de la disyunción, excepto uno, tomados en conjunto constituyen el opuesto contradictorio de éste. Tiene lugar aquí una dicotomía, según la cual, si uno de ellos es verdadero, el otro tiene que ser falso, y viceversa.

2) Todas las inferencias de la razón disyuntivas de más de dos miembros en la disyunción son, por consiguiente, en el fondo *polisilogísticas*; puesto que toda verdadera disyunción sólo puede ser bimembre y la división lógica es también bimembre, pero los membra subdividentia se colocan por mor de la brevedad bajo los membra dividentia.

§ 78. PRINCIPIO DE LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN DISYUNTIVAS

El principio de las inferencias disyuntivas es el *principio de tercio excluso:* A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, –a positione unius ad negationem alterius– valet consequentia[87].

§ 79. DILEMA

Un dilema es una inferencia de la razón hipotético-disyuntiva, o una inferencia hipotética, cuyo consecuente es un juicio disyuntivo. La proposición hipotética cuyo consecuente es disyuntivo es la premisa mayor. La premisa menor afirma que el consecuente (per omnia membra) es falso y la conclusión afirma que es falso el antecedente (A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia.)

Observ. Los antiguos concedían mucha importancia al dilema llamando a esta inferencia cornutus. Sabían colocar a un enemigo entre la espada y la pared presentando todo aquello a lo que éste podía recurrir para luego refutárselo todo. Le mostraban múltiples dificultades respecto a cada opinión que él adoptaba. Es, empero, un ardid sofístico, el no refutar proposiciones directamente, sino únicamente mostrar

[85] En AA IX 129: «rationati».

[86] La consecuencia del fundamento a lo fundamentado y de la negación del fundamento a la negación de lo fundamentado es válida.

[87] La consecuencia de la negación de uno de los opuestos contradictorios a la afirmación del otro y de la posición de uno a la negación del otro es válida.

dificultades, lo cual es factible además en relación con muchas cosas, prácticamente en relación con la mayoría.

Si queremos declarar inmediatamente como falso todo aquello en lo que se encuentran dificultades, resulta un juego fácil el objetarlo todo. Es bueno ciertamente mostrar la imposibilidad de lo contrario; hay, sin embargo, en esto algo engañoso en la medida en que la *incomprensibilidad* de lo contrario se toma por su *imposibilidad*. De ahí que los dilemas tengan mucho de capcioso en sí, a pesar de que infieran correctamente. Pueden ser utilizados para defender proposiciones verdaderas, pero también para atacar proposiciones verdaderas planteando dificultades respecto a las mismas.

§ 80. INFERENCIAS DE LA RAZÓN FORMALES Y CRÍPTICAS (RATIOCINIA FORMALIA Y CRYPTICA)

Una inferencia de la razón formal es aquella que contiene todo lo requerido no sólo con respecto a la materia, sino que también por lo que respecta a la forma se encuentra expresada correcta y completamente. Las inferencias de la razón formales se oponen a las *crípticas* (cryptica), entre las que se cuentan todas aquellas en las cuales las premisas están o bien traspuestas, o una de las premisas omitida, o en las que finalmente el término medio está enlazado sólo con la conclusión. Una inferencia de la razón críptica del segundo tipo, en la cual la premisa no se encuentra explicitada, sino que simplemente se sobreentiende, se llama inferencia *truncada* o *Enthymema*. Las del tercer tipo se denominan inferencias *contractas*.

III. INFERENCIAS DE LA FACULTAD DE JUZGAR

§ 81. FACULTAD DE JUZGAR DETERMINANTE Y REFLEXIONANTE

La facultad de juzgar es de dos tipos: *la determinante* o *la reflexionante*. La primera va de lo *universal* a lo *particular*, la segunda de lo *particular* a lo *universal*. La última goza solamente de validez *subjetiva*, puesto que lo universal, hacia lo cual avanza desde lo particular, no es más que universalidad *empírica* – un mero análogo de la universalidad *lógica*[88].

§ 82. INFERENCIAS DE LA FACULTAD DE JUZGAR (REFLEXIONANTE)

Las inferencias de la facultad de juzgar son cierto tipo de inferencias para llegar a conceptos generales a partir de conceptos particulares. No son, por tanto, funciones de la facultad de juzgar *determinante*, sino de la *reflexionante*; con lo cual tampoco determinan el *objeto*, sino sólo el *modo de la reflexión* acerca del mismo para alcanzar su conocimiento.

§ 83. PRINCIPIO DE ESTAS INFERENCIAS

El principio que fundamenta las inferencias de la facultad de juzgar es éste: *que muchos no concuerdan en uno sin un fundamento común, sino que lo que de este modo conviene a muchos será necesario a partir de un fundamento común.*

[88] ***Refl. 3286***, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 758-759 (utilizada por Jäsche).

La universalidad lógica dice algo del género o de la especie y no de todos los individuos en un agregado de los mismos, puesto que lo último proporciona sólo proposiciones particulares, como: todos los planetas de nuestro sistema son cuerpos oscuros.

La universalidad empírica es un mero análogo de la universalidad lógica.

Observ. Toda vez que las inferencias de la facultad de juzgar tienen como fundamento un principio tal, no pueden ser consideradas como inferencias *inmediatas*[89].

§ 84. INDUCCIÓN Y ANALOGÍA – LOS DOS MODOS DE INFERENCIA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

La facultad de juzgar, progresando de lo particular a lo universal para extraer de la experiencia juicios universales, por ende no *a priori* (empíricamente), infiere o *bien* a partir de *muchas cosas todas* las de una especie; o bien a partir de *muchas* determinaciones y propiedades en las que concuerdan las cosas de una misma especie *las restantes en la medida en que pertenecen al mismo principio*. El primer modo de inferencia se denomina *inferencia por inducción*, el segundo *inferencia según la analogía*.

Observ. 1. La *inducción* infiere por tanto de lo particular a lo universal (a particulari ad universale) según el principio de la *generalización: lo que conviene a muchas cosas de un género, conviene también a las restantes*. La *analogía* infiere de la semejanza *particular* de dos cosas la *semejanza total* según el principio de la *especificación:* cosas de un género, de las que se conocen muchos elementos coincidentes, coinciden también en lo restante que conocemos en algunas cosas de este género, pero que no percibimos en otras. La inducción extiende lo dado empíricamente de lo particular a lo universal con respecto a *muchos objetos*. La analogía, por el contrario, extiende las *propiedades dadas* de una cosa a un mayor número de propiedades *justamente de la misma cosa. Uno en muchos*, luego en todos: *inducción*. Muchos en *uno* (que también está en otros), luego el resto también en el mismo: *analogía*. Así, por ejemplo, la prueba de la inmortalidad a partir del desarrollo completo de las disposiciones naturales de cada criatura es una inferencia según la analogía.

En las inferencias según la analogía no se exige, sin embargo, la *identidad del fundamento* (*par ratio*). Inferimos por analogía solamente que la luna está habitada por seres racionales, no por seres humanos. Tampoco se puede inferir por analogía más allá del tertium comparationis.

2. Toda inferencia de la razón debe proporcionar necesidad. *Inducción* y *analogía*, por tanto, no son inferencias, sino sólo *presunciones* lógicas o bien inferencias empíricas. Por inducción se obtienen en efecto proposiciones generales, pero no universales.

---

[89] *Refl. 3200*, ψ = 1780-89, AA XVI 709 (utilizada por Jäsche).

1) Inferencias del entendimiento (ª son inferencias inmediatas), infieren de lo universal a lo particular o de lo particular a lo particular (ª pero de modo inmediato), nunca, empero, de lo particular a lo universal, puesto que deben proporcionar juicios determinantes.

2) Las inferencias de la facultad de juzgar van de lo particular a lo universal (ª empírico) (ª son modos de progresar de los individuis a los generibus, de algunas cosas que pertenecen a una cierta especie a todas, o de algunas propiedades en las que coinciden cosas de una misma especie, a las restantes, en la medida en que pertenecen al mismo principio. No son sino modos de llegar de conceptos particulares a conceptos generales, por tanto de la facultad de juzgar reflexionante (ª no determinante), por consiguiente, no de determinar el objeto, sino sólo el modo de la reflexión acerca del mismo para alcanzar su conocimiento (ª son inferencias para obtener juicios provisionales, no juicios determinantes –Analogía e inducción).

¿Son las inferencias de la facultad de juzgar inferencias inmediatas? No, tienen su fundamento en un principio de la facultad de juzgar, a saber, que muchos no concuerdan en uno sin un fundamento común, que aquello que de este modo conviene a muchos será necesario a partir de un fundamento común (ª analogía, inducción).

3) Inferencias de la razón son inferencias (ª mediatas) de lo universal a lo particular per iudicium intermedium.

3. Las mencionadas inferencias de la facultad de juzgar son útiles e indispensables a efectos de la ampliación de nuestro conocimiento de experiencia. Pero dado que sólo proporcionan certeza empírica, hemos de servirnos de ellas con prudencia y cautela.

§ 85. INFERENCIAS DE LA RAZÓN SIMPLES Y COMPUESTAS

Una inferencia de la razón se llama *simple* cuando consta de una sola inferencia y *compuesta* cuando consta de varias.

§ 86. RATIOCINATIO POLYSYLLOGISTICA

Una inferencia compuesta, en la cual las múltiples inferencias de la razón están ligadas unas a otras, no mediante mera coordinación, sino mediante *subordinación*, es decir, como causas y consecuencias, se denomina cadena de inferencias de la razón (*ratiocinatio polysyllogistica*).

§ 87. PROSILOGISMOS Y EPISILOGISMOS

En la serie de inferencias compuestas se puede inferir de una manera doble; o bien descendiendo de las causas a las consecuencias, o bien ascendiendo de las consecuencias a las causas. Lo primero sucede mediante *episilogismos*, lo otro mediante *prosilogismos*.

Un episilogismo es, pues, aquella inferencia en la serie de las inferencias, cuya premisa se convierte en la conclusión de un *prosilogismo*, es decir, de una inferencia que tiene la premisa del primero como conclusión.

§ 88. SORITES O INFERENCIA EN CADENA

Una inferencia a partir de varias[90] abreviadas y ligadas entre sí para obtener una conclusión se llama *sorites* o *inferencia en cadena*, que puede ser o bien *progresiva* o bien *regresiva*, según si se asciende de las causas próximas a las más lejanas o si se desciende de las más lejanas a las más próximas.

§ 89. SORITES CATEGÓRICA E HIPOTÉTICA

Las cadenas de inferencias tanto progresivas como regresivas pueden ser a su vez *categóricas* o *hipotéticas*. *Aquéllas* consisten en *proposiciones categóricas* como una serie de predicados; *éstas* en proposiciones *hipotéticas*, como una serie de consecuencias.

§ 90. FALACIA, PARALOGISMO, SOFISMA

Una inferencia de la razón que es falsa según la forma, aunque posea la apariencia de una inferencia correcta, se llama *falacia* (fallacia). Una inferencia tal es un *paralogismo* en tanto que por medio de ella uno se engaña a sí mismo y es un *sofisma* en tanto que por medio de ella se intenta engañar a otros intencionadamente.

Observ. Los antiguos se ocuparon grandemente del arte de construir semejantes sofismas. Surgieron por tal motivo muchos de la especie, por ejemplo, el sofisma figurae dictionis, en el cual el término medio se toma con distintos significados; –fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; sophisma heterozeteseos, elenchi ignorationis, etc.

---

[90] En AA IX 134: «una inferencia consistente en varias inferencias abreviadas...»

§ 91. SALTO EN LA INFERENCIA

Un salto (saltus) en la inferencia o en la prueba es el enlace de una premisa con la conclusión de modo que la otra premisa resulte omitida. Un salto tal es *legítimo* (legitimus) cuando cualquiera puede añadir mentalmente con facilidad la premisa omitida; *ilegítimo* (*illegitimus*), empero, cuando la subsunción no está clara. Aquí se conecta una nota remota con una cosa sin nota intermedia (nota intermedia).

§ 92. PETITIO PRINCIPII – CIRCULUS IN PROBANDO

Se entiende por petitio principii la admisión para fundamento de prueba de una proposición como inmediatamente cierta, aunque ella todavía necesite de prueba. Y se comete *círculo in probando* cuando aquella proposición que se ha querido demostrar se toma como fundamento de su *propia* demostración.

Observ. El círculo en la prueba es a menudo difícil de descubrir, y esta falta se comete por lo común con la mayor frecuencia precisamente allí donde las demostraciones resultan arduas.

§ 93. PROBATIO PLUS Y MINUS PROBANS

Una prueba puede probar *demasiado*, pero también *demasiado poco*. En el *último* caso prueba sólo una parte de lo que debe ser probado; *en el primero* se extiende también a aquello que es falso.

Observ. Una prueba que prueba demasiado poco puede ser verdadera, luego no hay por qué objetarla. Si prueba demasiado, sin embargo, prueba más de lo que es verdad, y es, pues, falsa. Así, por ejemplo, la prueba contra el suicidio: que quien no se ha dado la vida a sí mismo, tampoco se la puede quitar, prueba demasiado, ya que atendiendo a esta razón tampoco podríamos matar animales. Luego es falsa.

2

DOCTRINA GENERAL DEL MÉTODO

§ 94. MANERA Y MÉTODO

Todo conocimiento y un todo del mismo tiene que estar en conformidad con una regla (ausencia de reglas es al mismo tiempo irracionalidad). Pero esta regla es o bien la de la *manera* (libre) o la del *método* (coacción).

§ 95. FORMA DE LA CIENCIA – MÉTODO

El conocimiento como ciencia tiene que estar organizado según un método, puesto que la ciencia es un todo de conocimiento como sistema y no meramente como agregado. Requiere pues un conocimiento sistemático, compuesto, por ende, según reglas meditadas.

§ 96. DOCTRINA DEL MÉTODO – OBJETO Y FINALIDAD DE LA MISMA

Del mismo modo que la doctrina de los elementos en la lógica tiene como contenido los elementos y las condiciones de la perfección de un conocimiento, así ha de tratar la doctrina general del método, como la otra parte de la lógica, acerca de la forma de una ciencia en general, o del modo de proceder para enlazar la diversidad de los conocimientos en una ciencia[91].

§ 97. MEDIOS PARA EL FOMENTO DE LA PERFECCIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO

La doctrina del método debe exponer el modo cómo nosotros llegamos a la perfección del conocimiento. Pues bien, una de las perfecciones más esenciales del

[91] ***Refl. 3332.*** ψ = 1780-89 (υ = 1776-78-χ = 1778-79, AA XVI 783 (utilizada por Jäsche).

La lógica tiene dos partes: 1. una teorética, la doctrina de los elementos del entendimiento en general; 2. (ᵃpráctica) la doctrina del método. Ambas haciendo caso omiso del objeto, del origen y de los principios del conocimiento.

La doctrina de los elementos es: a) analítica, b) dialéctica. La doctrina del método trata únicamente acerca de [diversidad] la manera de enlazar la diversidad de los conocimientos en una ciencia. Es o bien doctrinal o bien polémica. Esta lógica es lógica pura. La lógica antropológica es applicata. De los prejuicios, de la persuasión, del interés por los conocimientos en sí mismos: por los lógicos del entendimiento, por los estéticos de la sensibilidad.

W281489

conocimiento consiste en la distinción[92], la fundamentación y el ordenamiento sistemático del mismo para el todo de una ciencia. Según esto, la doctrina del método habrá de proporcionar ante todo los medios mediante los cuales se puedan fomentar estas perfecciones del conocimiento.

§ 98. CONDICIONES DE LA DISTINCIÓN DEL CONOCIMIENTO

La distinción de los conocimientos y su enlace en un todo sistemático depende de la distinción de los conceptos tanto con respecto a lo que está contenido en ellos, como considerando lo que está contenido *bajo* ellos.

La conciencia distinta del *contenido* de los conceptos se fomenta mediante la *exposición* y *definición de los mismos*. La conciencia distinta de su *extensión*, en cambio, mediante su *división lógica*. Se tratará aquí, en primer lugar, acerca de los medios para el fomento de la distinción de los conceptos por lo que *respecta a su contenido*.

I. FOMENTO DE LA PERFECCIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO MEDIANTE DEFINICIÓN, EXPOSICIÓN Y DESCRIPCIÓN DE LOS CONCEPTOS

§ 99. DEFINICIÓN

Una definición es un concepto suficientemente distinto y determinado (conceptus rei adaequatus in minimis terminis; complete determinatus).

Observ. La definición ha de ser considerada como un concepto lógicamente perfecto, puesto que en él se reúnen las dos perfecciones más esenciales de un concepto: la distinción y la completud y precisión en la distinción (cantidad de la distinción).

§ 100. DEFINICIÓN ANALÍTICA Y SINTÉTICA

Todas las definiciones son o analíticas o sintéticas. Las primeras son definiciones de un concepto *dado*, las últimas definiciones de un concepto *hecho*[93].

§ 101. CONCEPTOS DADOS Y HECHOS *A PRIORI* Y *A POSTERIORI*.

Los conceptos dados de una definición analítica son dados o bien *a priori* o *a posteriori*; lo mismo que los conceptos hechos de una definición sintética son hechos *a priori* o *a posteriori*.

§ 102. DEFINICIÓN SINTÉTICA POR EXPOSICIÓN O CONSTRUCCIÓN

La síntesis de los conceptos hechos, en la que tienen su origen las definiciones sintéticas, es o bien la de la *exposición* (de los fenómenos) o bien la de la *construcción*. La última es la síntesis de conceptos hechos *arbitrariamente*; la primera, la síntesis de conceptos hechos empíricamente, a partir de fenómenos dados como materia de los mismos (conceptus factitii vel *a priori* vel per synthesin empiricam). Conceptos hechos arbitrariamente son los conceptos *matemáticos*.[94]

---

[92] -Deutlichkeit.-

[93] -gemacht.-

[94] ***Refl. 2947***, φ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 584 (utilizada por Jäsche).

Todas las definiciones tienen su origen o bien a partir del análisis de un concepto dado o bien a partir de la síntesis de un concepto hecho. La síntesis es o bien de exposición o bien de construcción. El concepto hecho es o bien hecho arbitrariamente o hecho a partir de fenómenos dados. No está dado entonces el concepto, sino la materia del mismo.

Observ. Todas las definiciones de los conceptos matemáticos y también de los conceptos de experiencia han de ser realizadas sintéticamente[95] –toda vez que se pudieran realizar en parte alguna definiciones de los conceptos empíricos–. Puesto que también en los conceptos del último tipo, por ejemplo, en los conceptos empíricos agua, fuego, aire, etc., tengo, no que analizar lo que hay *en ellos*, sino que he de conocer a través de la experiencia lo que pertenece *a ellos*.[96] Todos los conceptos empíricos tienen que ser considerados por tanto como conceptos hechos, cuya síntesis no es arbitraria, sino empírica.

§ 103. IMPOSIBILIDAD DE LAS DEFINICIONES SINTÉTICAS EMPÍRICAS

Ya que la síntesis de los conceptos empíricos no es arbitraria, sino empírica, y como tal nunca puede ser completa (porque en la experiencia siempre se pueden descubrir más notas del concepto), los conceptos empíricos tampoco pueden ser definidos[97].

Observ. Sólo se pueden definir sintéticamente, por tanto, los conceptos arbitrarios. Tales definiciones de conceptos arbitrarios, que no sólo son siempre posibles, sino además necesarias, y que han de preceder a todo lo que es dicho por medio de un concepto arbitrario, se podrían denominar también *declaraciones*[98], en tanto que mediante ellas uno declara sus pensamientos o da cuenta de lo que entiende por una palabra. Este es el caso entre los *matemáticos*.

§ 104. DEFINICIONES ANALÍTICAS POR DESCOMPOSICIÓN DE CONCEPTOS DADOS *A PRIORI* O *A POSTERIORI*

Todos los conceptos *dados*, hayan sido dados *a priori* o *a posteriori*, sólo pueden ser definidos mediante *análisis*, puesto que los conceptos dados sólo pueden hacerse distintos en tanto que las notas de los mismos se hacen sucesivamente claras. Si se hacen claras *todas* las notas de un concepto dado, entonces el concepto deviene *completamente* distinto. Si además no contiene demasiadas notas, entonces es al mismo tiempo preciso y resulta de aquí una definición del concepto.

Todos los conceptos son o bien dados o bien hechos. Aquellos dados o bien *a priori* o bien *a posteriori* (empíricamente), éstos hechos o bien *a priori* o bien *a posteriori*. Los primeros por análisis, los segundos por síntesis. En aquéllos el concepto simplemente se hace distinto, en éstos se produce como tal.

En el caso de los conceptos dados todo ocurre mediante exposición, que no siempre es completa. En el caso de los conceptos hechos por agregación. Cuando el concepto es hecho a partir de lo que se da *a posteriori* en el objeto, se llama concepto empírico sintético.

[95] ***Refl. 2968***, ω = 1790-1804, AA XVI 589 (utilizada por Jäsche).

Las definiciones de los conceptos matemáticos y empíricos han de ser realizadas sintéticamente, las de los conceptos dados *a priori* analíticamente, porque aquellos se basan en intuiciones. Los últimos requieren previamente exposición.

[96] ***Refl. 2914***, ζ = 1764-66? κ = 1769?, AA XVI 574 (utilizada por Jäsche).

Todos los conceptos empíricos, por ejemplo, agua, árbol, etc., son representaciones intelectuales y pueden ser tratadas únicamente de modo sintético. No debo analizar lo que hay en ellas, sino que he de conocer a través de la experiencia lo que pertenece a ellas. Los conceptos racionales, por ejemplo, virtud, destino, etc., sólo pueden ser tratados analíticamente.

[97] ***Refl. 2959***, υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 587 (utilizada por Jäsche).

Los conceptos empíricos, exceptuando los que no denotan nada como objeto de la experiencia en general (de la interna o de la externa), tienen que ser considerados en su conjunto como conceptos hechos, cuya síntesis, empero, no es arbitraria, sino empírica, por lo que no puede ser nunca completa; en consecuencia, no pueden ser definidos.

[98] -Deklarationen.-

Observ. Como no es posible cerciorarse mediante prueba alguna de haber agotado mediante análisis completo todas las notas de un concepto dado, las definiciones analíticas han de ser tenidas por inseguras.

§ 105. EXPOSICIONES Y DESCRIPCIONES

No todos los conceptos *pueden* ni tampoco *deben* ser definidos.

Hay aproximaciones a la definición de ciertos conceptos. Estas son en parte *exposiciones* (*expositiones*), en parte *descripciones* (*descriptiones*).

Exponer un concepto consiste en la representación interconectada (sucesiva) de sus notas en tanto que las mismas son descubiertas mediante análisis.

La *descripción* es la exposición de un concepto en tanto que no es precisa.

Observ. 1. Podemos exponer o bien un *concepto* o bien la *experiencia*. Lo primero sucede mediante análisis, lo segundo mediante síntesis[99].

2. La exposición se realiza por lo tanto sólo en el caso de conceptos *dados*, que de este modo se hacen distintos. Se diferencia así de la *declaración*, que es una representación distinta de conceptos *hechos*.

Como no siempre es posible completar el análisis, y ya que en general un análisis ha de ser primero incompleto antes de ser completo, una exposición incompleta como parte de una definición es también una exposición verdadera y útil de un concepto. La definición es aquí solamente la idea de una perfección lógica que hemos de procurar alcanzar.

3. La descripción sólo puede realizarse con conceptos dados empíricamente. Carece de reglas determinadas y contiene solamente los materiales para la definición.

§ 106. DEFINICIONES REALES Y NOMINALES

Se han de entender como meras *explicaciones de nombres* o *definiciones nominales* aquellas que contienen el significado que se ha querido dar arbitrariamente a un cierto nombre y que designan por tanto solamente la esencia lógica de su objeto o que sirven meramente para la diferenciación del mismo de otros objetos. *Explicaciones de cosas* o definiciones reales son, por el contrario, las que son suficientes para el conocimiento del objeto por lo que respecta a sus determinaciones internas puesto que muestran la posibilidad del objeto a partir de notas internas[100].

Observ. 1. Cuando un concepto es internamente suficiente para distinguir la cosa, entonces seguro que lo es también externamente. Pero si no es suficiente internamente, entonces sólo puede ser suficiente externamente *en cierto respecto*, a saber, en la comparación de lo definido con otras cosas. Mas la suficiencia exterior *ilimitada* no es posible sin la interna[101].

[99] ***Refl. 2996,*** μ = 1770-71? ρ^5 = 1773-75-σ^2 = 1775-77, AA XVI 608 (utilizada por Jäsche).

Exponemos o bien un concepto o bien la experiencia. Lo primero sucede mediante análisis, lo segundo mediante síntesis. Exposición es la representación concatenada de las notas que hallamos mediante análisis. Aun cuando no podemos definir, podemos, sin embargo, exponer. En el caso en el que la exposición sea incompleta, podemos servirnos para las inferencias del concepto de modo directo (yendo del concepto hacia sus propiedades), pero no de modo inverso, es decir, de las propiedades al concepto.

[100] ***Refl. 3005,*** υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 610-611 (utilizada por Jäsche).

Definición nominal: que designa el objeto (en todo caso mediante descripción).

Definición real: que expone la posibilidad del mismo a partir de notas internas. Los objetos de la experiencia permiten únicamente definiciones nominales.

La definición del derecho como ley coactiva es nominal.

2. Objetos de la experiencia admiten sólo definiciones nominales. Definiciones nominales lógicas de conceptos intelectuales[102] dados se toman de un atributo; definiciones reales en cambio de la esencia de la cosa, del primer fundamento de la posibilidad. Las últimas contienen, por lo tanto, lo que en todo momento corresponde a la cosa: la esencia real de la misma. Definiciones meramente *negativas* tampoco pueden llamarse definiciones reales, porque las notas negativas pueden servir, en efecto, para la diferenciación de una cosa de otras tan bien como las notas afirmativas, pero no para el conocimiento de la cosa por lo que respecta a su posibilidad interna.

En cosas de la moral se han de procurar siempre definiciones reales, a ello ha de orientarse todo nuestro empeño. En la matemática hay definiciones reales, puesto que la definición de un concepto arbitrario siempre es *real*.

3. Una definición es *genética* cuando produce un concepto mediante el cual puede ser expuesto el objeto *a priori* en concreto, de esta clase son todas las definiciones matemáticas[103].

§ 107. REQUISITOS PRINCIPALES DE LA DEFINICIÓN

Los requisitos esenciales y universales relativos a la perfección de una definición en general se pueden considerar según los cuatro momentos de la cantidad, cualidad, relación y modalidad:

1) Según la cantidad –que concierne a la esfera de la definición–, la definición y lo definido han de ser conceptos *recíprocos* (conceptus reciproci), y por consiguiente la definición ni *más amplia* ni *más restringida* que su definitum.

2) Según la cualidad, la definición ha de ser un concepto completo[104] y a la vez *preciso*.

3) Según la *relación*, ha de ser no-*tautológica*, es decir, las notas de lo definido, como fundamentos del conocimiento[105] del mismo, tienen que ser diferentes de él y finalmente:

4) Según la *modalidad*, las notas han de ser *necesarias*, luego no han de ser tales que se añadan a través de la experiencia.

[101] ***Refl. 3006,*** υ = 1776-78-ψ = 1780-89, AA XVI 611 (utilizada por Jäsche).

Un concepto distinto, que es internamente suficiente, se denomina definición real. El que sólo es suficiente externamente en cierto respecto, es una definición nominal ('significado convencional).

La suficiencia exterior ilimitada no es posible sin la interna. ('Puesto que sólo a través de todas las notas necesarias en conjunto se puede diferenciar una cosa de todas las otras, no simplemente mediante algunas.

[102] «Verstandesbegriffe»

[103] ***Refl. 2994,*** μ = 1770-71 ρ^5 = 1773-75?-σ^2 = 1775-77? κ = 1769??, AA XVI 606-607.

Todas las definiciones lo son o bien de los conceptos (lógicas) o bien de las cosas (reales). ('Las cosas se definen sólo cuando están dadas en la experiencia, extrayéndose de esta última mediante observación el concepto completo y distinto.)

Las definiciones de los conceptos son o bien de [conceptos hechos, arbitrarios o dados] los conceptos ('dados) *a priori* o *a posteriori*. De los primeros se puede dar una definición completa, de los segundos la definición lógica es sólo nominal. No se puede proporcionar en absoluto definición real. Los conceptos *a priori* pueden ser definidos sintéticamente si han sido dados de manera arbitraria, o analíticamente si han sido dados *a priori*, pero no arbitrariamente, por ejemplo: la virtud, la sustancia. Las definiciones son o bien diagnósticas o genéticas ('todas las definiciones son o bien proposiciones sintéticas o bien analíticas. Las primeras o bien de las intuiciones puras o de las empíricas. Las últimas arbitrarias.)

[104] «ausführlicher Begriff.»

[105] «Erkenntnisgründe.»

Observ. La condición según la cual el concepto de género y el concepto de diferencia específica (genus y differentia specifica) deben constituir la definición es válida sólo respecto a las definiciones nominales en la *comparación*, pero no para las definiciones reales en la *derivación*.

§ 108. REGLAS PARA EL EXAMEN DE LAS DEFINICIONES

En el examen de las definiciones es preciso realizar cuatro operaciones. A saber, es preciso investigar si la definición:

1) considerada como una proposición es *verdadera*;

2) considerada como un concepto es *distinta*;

3) considerada como un concepto distinto es también *exhaustiva*, y finalmente,

3) considerada como un concepto exhaustivo si es a la vez *determinada*, es decir, adecuada a la cosa misma.

§ 109. REGLAS PARA LA ELABORACIÓN DE LAS DEFINICIONES

Precisamente las mismas operaciones propias del examen de las definiciones han de realizarse también en la elaboración de las mismas. Con este fin procuro: 1) proposiciones verdaderas, 2) tales, que el predicado de las mismas no presuponga ya el concepto de la cosa, 3) reúno varias de estas proposiciones y las comparo con el concepto de la cosa misma, para ver si es adecuada, y finalmente, 4) observo si una nota no se halla contenida en otra o está subordinada a ella.

Observ. Estas reglas son válidas sólo para definiciones analíticas, como se comprende, sin que sea preciso recordarlo. Dado que aquí nunca se puede estar seguro acerca de si el análisis ha sido completo, es lícito únicamente proponer la definición como una tentativa y servirse de ella sólo como si no fuera una definición. Bajo esta limitación se puede utilizar, no obstante, como un concepto verdadero y distinto y extraer corolarios de las notas del mismo. Podré decir entonces: a lo que conviene el concepto de lo definido le conviene también la definición, pero no viceversa ciertamente, ya que la definición no agota la totalidad de lo definido.

2. Servirse del concepto de lo definido en la explicación, o poner lo definido como fundamento en la definición se conoce también como definir mediante un *círculo* (circulus in definiendo).

II. FOMENTO DE LA PERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO MEDIANTE DIVISIÓN LÓGICA DE LOS CONCEPTOS.

§ 110. CONCEPTO DE LA DIVISIÓN LÓGICA

Cada concepto contiene *bajo* sí una diversidad, en tanto que ésta concuerda, pero también en tanto que es diferente. La determinación de un concepto con respecto a todo lo posible que está contenido bajo él en tanto que ello se opone a otro, es decir, en tanto que es diferente de otro, se llama *división lógica del concepto*. El concepto superior se llama *concepto dividido* (divisum) y los conceptos inferiores se llaman *miembros de la división* (membra dividentia).

Observ. Descomponer en partes un concepto y *dividirlo* es muy diferente. En la descomposición en partes de un concepto veo lo que está contenido *en* él (mediante análisis); en la división considero lo que está contenido *bajo* él. Aquí divido la esfera del concepto, no el concepto mismo. Es un error, por tanto, considerar que la división es una división del concepto: más bien los miembros de la división contienen en sí más que el concepto dividido[106].

2. Ascendemos de conceptos inferiores a conceptos superiores y después podemos de nuevo descender de éstos a los inferiores mediante división.

§ 111. REGLAS GENERALES DE LA DIVISIÓN LÓGICA

En cada división de un concepto hay que considerar:

1) que los miembros de la división se excluyan o que sean opuestos entre sí, además

2) que formen parte de un concepto superior (conceptum communem) y finalmente que

3) tomados en conjunto constituyan la esfera del concepto dividido o sean iguales a la misma.

Observ. Los miembros de la división tienen que estar separados unos de otros mediante oposición *contradictoria*, no mediante un mero contrario (contrarium).

§ 112. CODIVISIÓN Y SUBDIVISIÓN

Divisiones diferentes de un concepto, realizadas con intenciones diferentes, se llaman *codivisiones*, y la división de los miembros de la división es denominada *subdivisión*.

Observ. 1. La subdivisión puede continuarse hasta el infinito; comparativamente, sin embargo, puede ser finita. La codivisión se prolonga también hasta el infinito, particularmente en los conceptos de experiencia, pues, ¿quién puede agotar todas las relaciones de los conceptos?

2. También se puede denominar *codivisión* una división según la diferencia de los conceptos de un mismo objeto (perspectivas), así como la *subdivisión* una división de las perspectivas mismas.

§ 113. DICOTOMÍA Y POLITOMÍA

Una división en *dos* miembros se llama *dicotomía*, si tiene más de dos miembros se denomina, empero, *politomía*.

Observ. 1. Toda politomía es empírica. La dicotomía es la única división a partir

---

[106] ***Refl. 3021***, γ = 1760-64? η = 1764-68? (κ = 1769?), AA XVI 619-620 (utilizada por Jäsche).

divisio in opposita vel disparata".

prior est infinita, posterior definita.

"Descomponemos en partes un concepto o lo dividimos. En aquel caso buscamos lo que está contenido en él: divisio metafisica; en el segundo: lo que está contenido bajo él (divisio logica sphaerae). En este caso se originan membra, no partes y contienen más en sí que el conceptus divisus.

Existe, por ende, una diferencia entre el juicio lógico y el metafísico.

"(ªLa última, cuando sucede *a priori* mediante conceptos, es siempre tricotomía.)

"(La subdivisión de un árbol (ᵇpropiamente la separación de la consideración del mismo) en las raíces, el tronco y la copa, la distinción de la tierra en zonas (ᶜcarnales, amodorrados): Estas son subdivisiones de un objeto (ᵈde la intuición), pero no de un concepto en la medida en que vale para muchos: se denominan separaciones. La separación es relativa al aislamiento de lo extraño, es la disolución de una mezcla. La división afecta a un compuesto simplemente como una magnitud y nunca se completa hasta lo más simple. En la separación se presta atención a la diferenciación de partes de una misma especie. La composición en un sentido trascendental significa la conjugación de lo homogéneo y tiende a la supresión de toda conjugación, la cual es posible cuando las partes son sustancias en un sentido intelectual.)

(ᵉSubdivisión según la diversidad de los conceptos del mismo objeto (puntos de vista). División de los puntos de vista mismos.)

de principios *a priori*, es decir, la única división *primitiva*, puesto que los miembros de la división deben de ser opuestos unos a otros y lo contrario de cada A no es nada más que un non A.

2. La politomía no puede ser enseñada en lógica, ya que se precisa para la misma *conocimiento del objeto*. La dicotomía, sin embargo, requiere únicamente el *principio de no contradicción*, sin conocer el concepto que se quiere dividir *por lo que respecta a su contenido*. La politomía requiere *intuición:* o bien *a priori*, como en la matemática (p. ej., la división de las secciones del cono) o bien intuición empírica, como en la descripción de la naturaleza. La división a partir del *principio de síntesis a priori* comporta, empero, *tricotomía*, a saber: 1) el concepto como la condición, 2) lo condicionado y 3) la derivación de lo segundo a partir de lo primero.

§ 114. DIFERENTES DIVISIONES DEL MÉTODO

Por lo que concierne ahora en particular al *método* mismo en la elaboración y tratamiento de conocimientos científicos, hay varios tipos principales, que podemos especificar a continuación según la siguiente clasificación:

§ 115. 1. MÉTODO CIENTÍFICO O MÉTODO POPULAR

El método *científico* o *escolástico* se diferencia del *popular* en que aquél parte de proposiciones elementales y fundamentales, éste, por el contrario, parte de las proposiciones más *usuales* e interesantes. Aquél aspira a la *fundamentación*, alejando por ello todo lo extraño, éste tiene como fin el *entretenimiento*.

Observ. Ambos métodos se diferencian, por tanto, según la especie y no según la mera exposición. Popularidad en el método es, por consiguiente, algo distinto de popularidad en la exposición.

§ 116. 2. MÉTODO SISTEMÁTICO O MÉTODO FRAGMENTARIO

El método sistemático se opone al *fragmentario* o *rapsódico*. Cuando se ha pensado según un método y luego se ha expresado también este método en la exposición y el paso de una proposición a otra está claramente especificado, entonces se ha tratado un conocimiento sistemáticamente. Si por el contrario se ha pensado, en efecto, según un método, pero la exposición no ha sido organizada metódicamente, entonces tal método ha de ser denominado *rapsódico*.

Observ. La *exposición* sistemática se opone a la *fragmentaria*, así como la *metódica* a la *tumultuaria*. El que piensa metódicamente puede exponer o bien sistemática o bien fragmentariamente. La exposición fragmentaria exteriormente, pero metódica en sí, es *aforística*[107].

§ 117. 3. MÉTODO SINTÉTICO O MÉTODO ANALÍTICO

El método *analítico* se opone al *sintético*. Aquél comienza con lo condicionado y fundamentado y continúa hacia los principios (a principiatis ad principia). Éste, en

[107] ***Refl. 3335***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?), AA XVI 784 (utilizada por Jäsche).
Pensar sin método es tumultuario. Con un método empírico [sólo oculto] (*pero sin exponerlo): rapsódico.
Con un orden conforme a un método, pero sin transiciones (es decir, sin enlaces), puesto que no constituye un quantum continuum, sino discretum: aforístico. Con método del pensamiento y de la exposición y a la vez del enlace: sistemático.

cambio, va de los principios a las consecuencias o de lo simple a lo compuesto. El primero podría denominarse *regresivo*, el segundo *progresivo*.

Observ. El método analítico se llama también el método de *la invención*. El método analítico es más adecuado al propósito de la popularidad, el método sintético es más adecuado, sin embargo, al propósito de la elaboración científica y sistemática del conocimiento.

§ 118. 4. MÉTODO SILOGÍSTICO – MÉTODO TABULARIO

El método *silogístico* es aquel en virtud del cual una ciencia es expuesta en una cadena de inferencias.

Se llama *tabulario* aquel método según el cual un sistema ya concluido es expuesto en todas sus interconexiones.

§ 119. 5. MÉTODO ACROAMÁTICO O MÉTODO EROTEMÁTICO

Es *acroamático* el método en la medida en que alguien solamente instruye, es *erotemático* en la medida en que también interroga. El último método puede ser dividido por su parte en el *dialógico* o *socrático* y en el *catequético*, según si las preguntas se dirigen al entendimiento o meramente a la *memoria*[108].

Observ. No se puede instruir erotemáticamente salvo mediante el *diálogo socrático*, en el cual ambos interlocutores tienen que preguntarse y tienen que responderse también mutuamente, de tal modo que parece que el discípulo mismo sea también maestro. El diálogo socrático instruye mediante cuestiones, enseñando al aprendiz a conocer sus propios principios racionales y agudizando su atención al respecto. Mediante la *catequesis* común, empero, no se puede instruir, sino sólo preguntar aquello que se ha aprendido acroamáticamente. El método catequético vale, por ende, sólo para conocimientos empíricos e históricos; el dialógico, en cambio, también para los conocimientos racionales.

§ 120. MEDITAR

Por meditar ha de entenderse el reflexionar o bien un *pensar metódico*. El meditar ha de acompañar toda lectura e instrucción, y se requiere para esto que *se realicen en primer* lugar investigaciones preliminares y acto seguido se ordenen los pensamientos o se enlacen según un método.

[108] ***Refl. 3386***, ψ = 1780-89? (υ = 1776-78-χ = 1778-79?) AA XVI 808-809 (utilizada por Jäsche).
En el diálogo (*mediante el cual aprendo) interrogo al entendimiento; por eso el otro también debe poder a su vez hacer preguntas. En la catequesis interrogo simplemente a la memoria, para oír de nuevo lo que se aprendió. La catequesis es o bien mecánica o juiciosa. Si en la catequesis de la doctrina de la religión las proposiciones históricas o simplemente las reconocidas como históricas se deben exponer como asuntos de fe o como mera historia o tradición, es un asunto que no nos compete aquí.

TABLA CRONOLÓGICA DE ERICH ADICKES PARA LA DATACIÓN DE LAS *REFLEXIONES*

Erich Adickes, el editor del legado póstumo de Kant en el marco de la *Akademie-Ausgabe,* estableció una periodización de las *Reflexiones* en treinta y tres fases diferentes, asignándoles, respectivamente, las letras del alfabeto griego. Reproducimos aquí dicha cronología tal como aparece en su introducción al apartado del legado manuscrito de Kant, AA XIV, XXXVI-XLIII. El lector podrá percatarse por sí mismo de las curiosidades de este sistema, con fases que en ocasiones corresponden a la misma datación (θ, τ), otras que abarcan períodos de pocos meses (λ, ο, π) o de varios años (β^1, γ, η). Como justificación de tan complejo sistema valga decir que Adickes, valiéndose del mismo, logró establecer un orden en el conjunto de las denominadas *Reflexiones,* más de 8.000 fragmentos de materias tan diversas como matemáticas, física, química, geografía física, antropología, lógica, metafísica, filosofía moral, del derecho y de la religión. En qué medida este orden es el acertado es todavía hoy día objeto de las más encendidas discusiones.

α^1 = aproximadamente, 1753-1754
α^2 = aproximadamente, 1754-1755
β^1 = aproximadamente, 1752-1755/1756
β^2 = aproximadamente, 1758-1759
γ = aproximadamente, 1760-1764
δ = alrededor del 1762-1763
ε = antes de ζ
ζ = alrededor de 1764-1766
η = 1764-1768
θ = aproximadamente, 1766-1768
ι = aproximadamente, 1766-1768
κ = 1769
λ = finales de 1769-otoño de 1770
μ = aproximadamente, 1770-1771
ο, π = entre ξ y ρ
ρ = alrededor de 1773-1775
σ = aproximadamente, 1775-1777
τ = alrededor de 1775-1776
υ, φ = alrededor de 1776-1778
χ = 1778-1779
ψ^1 = aproximadamente, 1780-1783
ψ^2 = aproximadamente, 1783-1784
ψ^3 = aproximadamente, 1785-1789
ψ^4 = aproximadamente, 1788-1789
ω^1 = 1790-1791
ω^2 = 1792-1794 (primer tercio)
ω^3 = 1794-1795
ω^4 = 1796-1798
ω^5 = verano 1798-1804

LISTA DE LAS *REFLEXIONES* TRADUCIDAS

Refl. 1579, AA XVI 17-23
Refl. 1620, AA XVI 39-42
Refl. 1599, AA XVI 29-30
Refl. 1584, AA XVI 25
Refl. 1603, AA XVI 33
Refl. 1624, AA XVI 42
Refl. 2131, AA XVI 247
Refl. 1605, AA XVI 34
Refl. 1629, AA XVI 46-50
Refl. 1652, AA XVI 66-67
Refl. 1656, AA XVI 68
Refl. 1651, AA XVI 65-66
Refl. 1693, AA XVI 85
Refl. 1710, AA XVI 90
Refl. 1748, AA XVI 100
Refl. 1753, AA XVI 101-102
Refl. 1770, AA XVI 109
Refl. 1839, AA XVI 133
Refl. 1901, AA XVI 152
Refl. 1977, AA XVI 181
Refl. 1992, AA XVI 185-186
Refl. 1967, AA XVI 177
Refl. 1997, AA XVI 188
Refl. 2009, AA XVI 193
Refl. 2021, AA XVI 198
Refl. 2018, AA XVI 197
Refl. 2059, AA XVI 215
Refl. 2155, AA XVI 254
Refl. 2178, AA XVI 260
Refl. 2244, AA XVI 283-284
Refl. 2269, AA XVI 292-293
Refl. 2565, AA XVI 419
Refl. 2566, AA XVI 419-420
Refl. 2564, AA XVI 418-419
Refl. 2281, AA XVI 298
Refl. 2279, AA XVI 297-298
Refl. 2365, AA XVI 333-334
Refl. 2333, AA XVI 319-320
Refl. 2392, AA XVI 341-342
Refl. 2929, AA XVI 579
Refl. 2397, AA XVI 345
Refl. 2394, AA XVI 342-344
Refl. 2459, AA XVI 378-379
Refl. 2474, AA XVI 385-386
Refl. 2489, AA XVI 391-392
Refl. 2770, AA XVI 502-503
Refl. 2782, AA XVI 508
Refl. 2528, AA XVI 406
Refl. 2532, AA XVI 407-408
Refl. 2569, AA XVI 420-424
Refl. 2579, AA XVI 426
Refl. 2591, AA XVI 432
Refl. 1697, AA XVI 86-87
Refl. 1700, AA XVI 87
Refl. 2834, AA XVI 536
Refl. 2835, AA XVI 536-537
Refl. 2856, AA XVI 548
Refl. 2854, AA XVI 547
Refl. 2865, AA XVI 552
Refl. 2871, AA XVI 553
Refl. 3045, AA XVI 630
Refl. 3050, AA XVI 632

Refl. 3053, AA XVI 633
Refl. 3084, AA XVI 650
Refl. 3068, AA XVI 339-340
Refl. 3063, AA XVI 636-638
Refl. 3069, AA XVI 640
Refl. 3070, AA XVI 641
Refl. 3072, AA XVI 641
Refl. 3127, AA XVI 671
Refl. 3133, AA XVI 673
Refl. 3170, AA XVI 692-693
Refl. 3286, AA XVI 758-759
Refl. 3200, AA XVI 709
Refl. 3332, AA XVI 783
Refl. 2947, AA XVI 584
Refl. 2968, AA XVI 589
Refl. 2914, AA XVI 574
Refl. 2959, AA XVI 587
Refl. 2996, AA XVI 608
Refl. 3005, AA XVI 610-611
Refl. 3006, AA XVI 611
Refl. 2994, AA XVI 606-607
Refl. 3021, AA XVI 619-620
Refl. 3335, AA XVI 784
Refl. 3386, AA XVI 808-809

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

1. De Immanuel Kant:

Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-66, en Agora, 10 (1991), pp. 133-152.

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen zu Dohna-Wundlacken, Munich-Lepizig, 1924, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1965.

Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren. (Uebergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik), en Altpreußische Monatsschrift, 19 (1882), 20 (1884), 21 (1884), Rudolf Reicke (ed.) [ed. cast.: *Tránsito de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, traducción de Félix Duque, Madrid, 1983, reimpresión: Madrid-Barcelona, Anthropos, 1991].

Einige Blätter I. Kant´s aus seinen Vorarbeiten zur Anthropologie. Aus den Autographen mitgeteilt, Friedrich Wilhelm Schubert (ed.), en Neue Preußische Provinzialblätter, 2 Folge, 12 (1857), pp. 51-61.

Imanuel [sic!] Kant´s vermischte Schriften, Johann Heinrich Tieftrunk (ed.), Halle, Renger, 1799.

Immanuel Kant. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Aufgrund der Nachschriften Johann Gottfried Herders, Hans Dietrich Irmscher (ed.), Colonia, Univ. Verlag, 1964.

Immanuel Kant. Logica di Vienna, Bruno Bianco (ed.), Milán, Franco Angeli, 2000.

Immanuel Kant. Logik. Nachgeschrieben von J.F. Hechsel (1872). Logik (Warschau), Tillmann Pinder (ed.), Hamburgo, Meiner, 1998.

Immanuel Kant. Logik. Nach den Vorlesungen von Immanuel Kant (1789). Nachgeschrieben von N.N., mit Zusätzen von Bruno Bauch, Tilmann Pinder (ed.), Meiner, Hamburgo, 1998.

Immanuel Kant. Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff, estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987.

Immanuel Kant. Physische Geographie, Friedrich Theodor Rink (ed.), 2 vols., Königsberg, Göbbels & Unzer, 1802, reedición: Leipzig, Dürr, 1905.

Immanuel Kant. Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770), versión castellana de Ramón Ceñal Lorente, estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena, Madrid, CSIC, 1996.

Immanuel Kant, sobre el saber filosófico, traducción y prólogo de Julián Marías, Madrid, Adán, [1]1943 ([2]1998).

Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden, Wilhelm Weischedel (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1]1956-1964, reimpresión: 1983.

Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben, Friedrich Christian Starke [pseudónimo de Johann Adam Bergk] (ed.), Leipzig, 1831, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1976.

Immanuel Kants sämmtliche Werke, Karl Rosenkranz y Friedrich Wilhelm Schubert (eds.), 12 vols., Leipzig, Voss, 1838-1842.

Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (ed.), Erfurt, Keyser, 1821, reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (ed.), Leipzig, Franz, 1817, reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Kant's gesammelte Schriften, Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus Sucesores (eds.), 29 vols., Berlín-Leipzig, de Gruyter, [1]1900 y ss. [=AA].

La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo, traducción de Roberto Torretti, en Diálogos, 19 (1970), pp. 143-152.

Lógica de Kant, traducida del francés por Joseph Tissot, traducida al castellano por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Madrid, Librerías de F. Iravedra y A. Novo, 1875.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, vol. 1: *Reflexionen Kants zur Anthropologie*, Leipzig, 1882, y vol. 2: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1884, Benno Erdmann (ed.). Reedición en un solo volumen de Norbert Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1992.

2. De otros autores:

AMORT, Eusebius: *Censura sobre el Arte de Pensar o Lógica admirable de Don Antonio Arnaldo*, Madrid, Impr. de A. Muñoz del Valle, 1759.

ARNAULD, A. y NICOLE, P.: *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris, [1]1662 [ed. cast.: *La Lógica o el Arte de Pensar*, prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, 1987].

BARDILI, Christoph Gottfried: *Grundriß der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina Mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*, Stuttgart, [1]1800, reimpresión: Bruselas, Culture et Civilisation, 1970, (*Aetas Kantiana*, vol. 13).

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle, [1]1735 [ed. cast.: *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, traducción, introducción y notas de José Antonio Míguez, Buenos Aires, Aguilar, [4]1975 ([1]1955)].

—*Aesthetica*, Francfort del Oder [1]1750-1758, reimpresión: Hildesheim-Nueva York, Olms, [2]1970 ([1]1961).

—*Metaphysica*, Halle, [4]1757 ([1]1739), reimpresión: AA XV, pp. 5-54 y AA XVII, pp. 5-226, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1923 y 1926.

— *Ethica philosophica*, Halle, [2]1751 y [3]1763 ([1]1740), reimpresión: AA XXVII, pp. 733-1028, Berlín, de Gruyter, 1975.

—*Metaphysik*, traducción al alemán de George Friedrich Meier, reedición aumentada de Johann August Eberhard, Halle, Hemmerdesche Buchhandlung, [2]1783 ([1]1766).

—*Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, traducción al alemán de Hans Rudolf Schweizer, Hamburgo, Meiner, 1983.

CRUSIUS, Christian August: *De praecipuis cognoscendi veritatis obstaculis comentatio logica*, Leipzig, Univ. Leipzig, 1737.

—*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden*, Leipzig, 1745, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1964.

—*Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss*, Leipzig, Gleditzsch, 1745, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1964.

DESCARTES, René: *Discurso del método*, traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente, Madrid, Austral, [8]1981 ([1]1937).

FEDER, Johann Georg Heinrich, *Grundriss der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer*, Coburgo, Johann Findeisen, 1767.

FICHTE, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig, Gabler, 1974 [ed. cast.: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975].

FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de: *Nouveaux dialogues des morts*, Lión, 1683, reedición: París, Didier, 1971.

—*Entretiens sur la pluralité des mondes: digression sur les anciens et les modernes*, Amsterdam, 1687, reedición: París, Didier, 1966.

FORMAY, Johann Heinrich Samuel: *La belle wolfienne*, La Haya, 1741-1753, reimpresión en WW, apdo. 3, vol. 16, Hildesheim-New York, Olms, 1983.

GRACIÁN, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*, Calatayud, 1647, reedición: Madrid, Cátedra, 1995.

HAMANN, Johann Georg, *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion von Johann Georg Hamann genannt Magnus im Norden, und einige Aufsätze der kritischen Philosophie betreffend. Nebst einem Fragment einer älteren Metakritik*, Theodor Rink y Gottlob Benjamin Jäsche (eds.), Königsberg, Nicolovius, 1800, reimpresión: Bruselas, Culture et Civilisation, 1969, (*Aetas Kantiana*, vol. 215).

HERDER, Johann Gottfried von: *Verstand und Erfahrung. Eine Metacritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1799, reimpresión: Bruselas, Culture et Civilisation, 1969, (*Aetas Kantiana*, vol. 91).

HOME, Henry (Lord KAMES): *Elements of Criticism*, Edimburgo, 1762, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1970.

JAKOB, Ludwig Heinrich: *Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, Halle, [4]1800 ([1]1788), reimpresión: Bruselas, Culture et Civilisation, 1981 (*Aetas Kantiana*, vol. 130).

JUNGE, Joachim: *Logica hamburgensis*, Hamburgo, 1635, reimpresión: Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

KNIGGE, Philippinne: *Versuch einer Logik für Frauenzimmer*, Hannover, 1789, reimpresión: Düsseldorf, Strathmann, 1998.

KRUG, Wilhelm Traugott: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, segunda edición aumentada Leipzig, 1832 ([1]1827), 6 vols., reimpreso en Bruselas, Culture et Civilisation, 1970 (*Aetas Kantiana*, vol. 152).

LAMBERT, Johann Heinrich, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterschied vom Irrthum und Schein*, 2 vols., Leipzig, 1764, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1965.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Die philosophische Schriften*, Carl Immanuel Gerhardt (ed.), Berlín, 1880, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1960.
—*Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, traducción de Ezequiel de Olaso *et. al.*, Buenos Aires, Charcas, 1982.
Marqués d'ARGENS: *Philosophie du bon-sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoisances humaines, à l'usage des cavaliers et du beausexe*, Londres, La Compagnie, 1737.
MEIER, Georg Friedrich: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 vols., Halle, [2]1754-1759 ([1]1748-1750), reimpresión: Hildesheim-Nueva York, Olms, 1976.
—*Vernunftlehre*, Halle, Gebauer, 1752, reedición: Halle, Hallescher Verlag, 1997.
—*Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, en AA XVI, pp. 3-872, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1924 ([1]1914).
—*Zuschrift an Seine Zuhörer, worin er Ihnen seinen Entschluß bekannt macht, ein Collegium über Lockes Versuch vom menschlichen Verstande zu halten*, Halle, Hemmerde, 1754.
—*Betrachtungen über die Schrancken der menschlichen Erkentnis*, Halle, Hemmerde, 1755.
—*Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechtes*, Halle, Hemmerde, 1766.
MORITZ, Karl Philipp: *Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik*, Berlín, Mylius, 1786, reimpresión: Francfort del Meno, Insel Verlag, 1980.
REUSCH, Johann Peter: *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, Jena, Boetius, 1728.
—*Systema logicum*, Jena, 1734, reimpresión en WW, apdo. III, vol. 26, Hildesheim, Olms, 1990.
REIMARUS, Hermann Samuel: *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Wiederspruchs hergeleitet*, Hamburgo, [1]1756 ([3]1766), reimpresión de la primera y tercera edición en dos vols., en *Gesammelte Schriften*, Frieder Lötzsch (ed.), vols. 1 y 2, Munich, Carl Henser Verlag, 1979.
REINHOLD, Ernst: *Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik*, Erfurt-Götha, Hennigs, 1832-1835.
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *System des transcendentalen Idealismus*, Tubinga, Cotta, 1800 ed. cast.: *Sistema del Idealismo Trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988.
THOMASIUS, Christian: *De crimine bigamiae, De praescriptione bigamiae*, disertaciones universitarias, Leipzig, Georgi, 1685.
—*Institutiones jurisprudentiae divinae*, Francfort-Leipzig, 1688, reimpresión: Aalen, Scientia Verlag, 1994.
—*Summarischer Entwurf der Grundlehren, die einem Studioso Iuris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig sind*, Halle, 1699, reimpresión: Aalen, Scientia Verlag, 1979.
—*Fundamenta iuris naturae et gentium*, Halle-Leipzig, 1705, reimpresión: Aalem, Scientia Verlag, 1963 [ed. cast.: *Fundamentos del derecho natural y de gentes*, traducción y notas de Salvador Rus Rufino y María Asunción Sánchez Manzano, estudio preliminar de Juan José Gil Cremadas, Madrid, Tecnos, 1994].
—*Kurtzer Entwurf der politischen Klugheit*, Francfort del Meno, Gross, 1707, reimpresión: Francfort del Meno, Athenäum Reprints, 1971.
—*Ausgewählte Werke*, Werner Schneiders (ed.), Hildesheim-Zurich-Nueva York, Olms, 1994.
—*De los prejuicios y otros ensayos*, traducción de Luisa P. Cavana, Madrid, ed. de la Univ. Complutense, 1994.
UNZERIN, Johann Charlotte, *Grundriß einer Weltweisheit für das Frauenzimmer*, Halle, Hemmerde, 1751, reimpresión de la 2.ª edición, Halle [2]1767, Aquisgrán, ein-Fach-Verlag, 1995.

VILLAUME, Peter: *Praktische Logik für junge Leute, die nicht studieren wollen*, Berlín -Libau, Lagarde & Friedrich, 1787.
WENZEL, Gottfried Immanuel: *Canonik des Verstandes und der Vernunft. Ein Commentar über Immanuel Kants Logik*, Viena, Anton Doll, 1801.
WOLFF, Christian: *Gesammelte Werke*, Jean École, Hans Werner Arndt, Charles A. Corr, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann (eds.), Hildesheim-Zurich-Nueva York, Olms, 1962 y ss. [= WW].
—*Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*, edición bilingüe, traducción e introducción de Günter Gawlick y Lothar Kreimedahl, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1996.
—*Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*, Agustín González Ruiz (ed.), Madrid, Akal, 2000.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

1. Obras de consulta generales:

ADICKES, Erich: *German Kantian Bibliography*, Boston-Nueva York, [1]1895-1896, reimpresión: Wurzburgo, Liebling, 1967 y 1970.
Allgemeine Deutsche Biographie, Comisión Histórica de la Real Academia de las Ciencias de Berlín (eds.), Berlín, Verlag von Duncker & Humblot, 1875 y ss.
Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften, Gottfried Martin, (ed.): vols. 16 y 17: *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*, Berlín, de Gruyter, 1967.
—*Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, vol. 20: *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*, Berlín, de Gruyter, 1969.
—*Personenindex 2. Stufe zu Kant's gesammelte Schriften* ..., 20 vols, Bonn, Philosophisches Seminar A, 1964-1970.
ASO, K., KUROSAKI, M. y OTABE, T., YAMAUCHI, Sh.: *Onomasticon philosophicum latinoteutonicum et teutonicolatinum*, Tokio, Tetsugako-Shobo, 1989.
BECK, Lewis White: *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge/Massachusetts, Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1969, reimpresión: Bristol, Thoemmes Press, 1996.
BOCHENSKI, Joseph M.: *Formale Logik*, Friburgo-Munich, Alber, [3]1970 ([1]1956).
DEAÑO, Alfredo: *Las concepciones de la lógica*, Madrid, Taurus, 1980.
DELFOSSE, H. P., KRÄMER, B. y REINARDT, E.: *Wolff-Index. Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs «Deutscher Logik»*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1987.
EISLER, Rudolf: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlín, [1]1930, reimpresión: Hildesheim-Zurich-Nueva York, Olms, [10]1989.
HINSKE, Norbert: *Kant-Index vol. 1: Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier «Auszug aus der Vernunftlehre»*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1986.
—*Kant-Index vol. 2: Stellenindex und Konkordanz zu «Immanuel Kant's Logik» (Jäsche-Logik)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1986.
—*Kant-Index vol. 3: Stellenindex und Konkordanz zur «Logik Blomberg»*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1989-1990.
—*Kant by Computer: Applications of Electronic Data Processing in the Humanities*, en *Estudios de Historia de la Lógica. Actas del II Simposio de Historia de la Lógica*.

Pamplona 25-27 de Mayo 1987, Ignacio Angelelli y Angel d'Ors (eds.), Pamplona, Eunate, 1990, pp. 193-210.
—*Kant-Index vol. 14: Personenindex zum Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1991.
—*Kant-Index vol. 6: Stellenindex und Konkordanz zur «Logik Pölitz»*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995.
—*Kant-Index vol. 5: Stellenindex und Konkordanz zur "Wiener Logik"*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1999.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, Joachim Ritter y Karlfried Gründer (eds.), Basilea-Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 1971 y ss.
HOLZHEIMER, Franz: *Der logische Gedanke von Kant bis Hegel*, Paderborn, Schöningh, 1936.
KEMP SMITH, Norman: *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Londres, [2]1923 ([1]1918), reimpresión: Nueva York, New York Humanities Press, 1962.
KNEALE, William y KNEALE, Martha: *The Development of Logic*, Oxford, At the Clarendon Press, [1]1962, reedición corregida: 1971 [ed. cast.: *El desarrollo de la lógica*, traducción de Javier Muguerza, Madrid, Tecnos, 1972].
MELLIN, George Samuel Albert: *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*, 6 vols, Züllichau-Leipzig-Jena, [1]1797-1804, reimpresión: Aalen, Scientia Verlag, 1970-1971.
Neue Deutsche Biographie, Comisión Histórica de la Academia de las Ciencias de Baviera (eds.), 25 vols., Berlín, Duncker & Humblot, 1953 y ss.
PATON, Herbert J.: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Londres-Nueva York, New York Humanities Press, [5]1970 ([1]1936), reimpresión: 1976.
PIMPINELLA, P. y LAMARRA, A.: *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant. I. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1987.
—*Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant. II. De igne. Nova Dilucidatio. Monadologia physica*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1991.
PRANTL, Carl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols., Leipzig, 1855-1870, reimpresión: Graz, Akademische Druckerei und Verlagsanstalt, 1955.
RATKE, Heinrich: *Systematisches Handlexikon zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Hamburgo, Meiner, [1]1929, reimpresión: 1972.
RISSE, Wilhelm: *Die Logik der Neuzeit*, 2 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1964-1970.
—*Bibliographia Logica*, 4 vols., Hildesheim-Nueva York, Olms, 1965-1979.
ROSENKRANZ, Karl: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, [1]1840, reimpresión: Berlín, Akademie-Verlag, 1987.
SCHMID, Carl Christian Erhard: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena, [4]1798 ([1]1786), reimpresión con introducción de Norbert Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [3]1995 ([1]1976).
SCHOLZ, Heinrich: *Geschichte der Logik*, Berlín, Junker & Dünnhaupt, 1931.
TORRETTI, Roberto: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, [2]1980 (Santiago de Chile, [1]1967).
VAIHINGER, Hans: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Raymund Schmidt (ed.), Stuttgart-Berlín-Leipzig, [2]1922 ([1]1881-1892), reimpresión: Aalen, Scientia Verlag, 1970.
WALCH, Johann Georg: *Philosophisches Lexicon*, 2 vols., Leipzig, [4]1775 ([1]1726), reimpresión: Hildesheim, Olms, 1968.

WUNDT, Max: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga, 1945, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1964.
ZEDLER, Johann Heinrich: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschafften und Künste*, 64 vols, Halle-Leipzig, 1732-1750, reimpresión: Graz, Akademische Druckerei und Verlagsanstalt, 1961-1964.

2. Vida y actividad académica de Kant, problemas filológicos de la edición de fuentes kantianas:

ADICKES, Erich: Recensión: *Rudolf Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass, Erstes Heft 1889, Zweites Heft 1895*, en Kant-Studien, 1 (1897), pp. 232-263.
—*Introducción al apartado del legado póstumo de Kant*, en AA XIV, Berlín-Leipzig, de Gruyter, [2]1925 ([1]1911), pp. XV-LXII.
—*Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie*, Tubinga, Mohr, 1913.
ARNOLDT, Emil: *Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen*, en *Gesammelte Schriften* [=GS], Otto Schöndörffer (ed.), vol. 5, Berlín, Cassirer, 1909.
—*Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt*, en GS, vol. 3, Berlín, Cassirer, 1908.
—*Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung*, en GS, vol. 5, Berlín, Cassirer, 1909.
BOROWSKI, Ludwig Ernst: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant*, Königsberg, Nicolovius, 1804 [*Relato de la vida y el carácter de Immanel Kant*, estudio preliminar, traducción y notas de Agustín González Ruiz, Madrid, Tecnos, 1993].
BOSWELL, Terry: *On the Textual Authenticity of Kant's Logic*, en History and Philosophy of Logic, 9 (1988), pp. 193-203.
-*Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, Francfort del Meno-Berna-Nueva York-París, Lang, 1991.
BRANDT, Reinhard: Recensión: *Giuseppe Micheli, Kant storico della filosofia*, Padua, 1980, en Philosophisches Jahrbuch, 91 (1984), pp. 425-428.
—y STARK, W.: *Introducción a las Lecciones de Antropología de Kant*, en AA, XXV.1 y XXV.2, Berlín, de Gruyter, 1997, pp. VII-CLI.
CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, Berlín, [2]1921 ([1]1918), reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 [ed. cast.: *Kant, vida y doctrina*, México, F.C.E., 1948].
COHEN, Hermann: *Zur Orientierung in den Losen Blättern aus Kants Nachlass*, en Philosophische Monatshefte, 26 (1890), pp. 287-323.
DELFOSSE, Heinrich P.: *Sprachstatistische Untersuchungen zur Datierung der Reflexionen 3716 und 3717 im Metaphysiknachlaß Kants. Zur Problematik der Datierung der Kantischen Nachlaßreflexionen*, memoria de licenciatura, Tréveris, 1982.
DILTHEY, Wilhelm: *Prefacio*, en *Kant's gesammelte Schriften*, AA I, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1910 ([1]1902), pp. V-XV.
Archive für Literatur, en *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*, vol. XV, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pp. 1-16.
DROSDOL, B. y NUMATA, H.: *Eine unbemerkte Quelle von Kants Logikvorlesungen*, en International Studies in Philosophy, 8 (1976), pp. 121-132.
ERLER, Georg (ed.): *Die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg i. P. 1544-1829*, vol. 2: *Die Immatrikulationen von 1657-1829*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1910-

GOLDSCHMIDT, Ludwig: *Die Kant-Ausgabe der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Ein Protest*, Gotha, Thienemann, 1905.

HEIMSOETH, Heinz: *Zur Akademieausgabe von Kants gesammelten Schriften. Abschluss und Aufgaben*, en Kant-Studien, 49 (1957-58), pp. 351-363.

HINSKE, Norbert: Recensión: *Immanuel Kant, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik, Bd. 1: Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*, Berlin 1961, en Deutsche Literaturzeitung, 85 (1964), pp. 486-489.

—*Probleme der Kantedition. Erwiderung auf Gerhard Lehmann und Burkhard Tuschling*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 22 (1968), pp. 408-423.

—*Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974, Teil I*, Gerhard Funke y Joachim Kopper (eds.), Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1975, pp. 68-85.

—*Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses. Erwiderung auf Josef Schmucker*, en Kant-Studien, 68 (1977), pp. 321-340.

—*«...warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit.» Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants*, en *Meinungsfreiheit-Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Johannes Schwartländer y Dietmar Willoweit (eds.), Kehl del Rin – Estrasburgo, Engel, 1986, pp. 31-49.

—*Die Kantausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme*, en Il Cannocchiale, 3 (1990), pp. 229-254.

—*Die Jäsche-Logik und ihr besonders Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe*, en Kant-Studien, 91 (2000), Sonderheft, pp. 87-95.

—*Introducción* a la reedición de Benno Erdmann: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, cit., pp. 7-19.

—*Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens*, en *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Ernst Wolfgang Orth y Helmut Holzhey (eds.), Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 31-43.

—Recensión: *Werner Stark, Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlín 1993, en Kant-Studien, 87 (1996), pp. 240-244.

Immanuel Kant in Rede und Gespräch, Rudolf Malter (ed.), Hamburgo, Meiner, 1990.

Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski, Felix Gross (ed.), Berlín, [1]1912, reimpreso y con una nueva introducción de Rudolf Malter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

JACHMANN, Reinhold Bernhard: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einem Freund*, Königsberg, Nicolovius, 1804.

JERUSALEM, Wilhelm: *Ein Kolleghefte von Kants Vorlesungen über Logik*, en Kant-Studien, 18 (1913), pp. 528-542.

KUEHN, Manfred: *Dating Kant's «Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie»*, en Kant-Studien, 74 (1983), pp. 302-313.

LEHMANN, Gerhard: *Zur Geschichte der Kantausgabe, 1896-1955*, en *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1946-1956*, Berlín (Este), 1956, pp. 422-434, reimpresión en *ibid., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlín, de Gruyter, 1969, pp. 3-26.

—*Allgemeine Einleitung zu Kants Vorlesungen*, en *Immanuel Kant, Vorlesungen*, apdo. 1, vol. 1: *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*, Berlín, de Gruyter, 1961, pp. 7-27, reimpresión con nuevo título (*Einführung in Kants Vorlesungen*) en *ibid., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, cit., pp. 67-85.

—*Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen*, en Kant-Studien, 56 (1965-66), pp. 545-554.

—*Fragen der Kantedition*, en *Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag*, Wilhelm Arnold y Hermann Zeltner (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1967, pp. 198-218, reimpresión en *ibid., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, cit., pp. 27-50.

—*Die Vorlesungen Kants in der Akademieausgabe*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 31 (1977), pp. 283-289.

—*Zum Streit um die Akademieausgabe Kants. Eine Erwiderung*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 39 (1985), pp. 420-426.

MALTER, Rudolf: *Die letzte überlieferte Metaphysik-Vorlesung Kants. Zur Wiederauffindung der «Bemerkungen über Metaphysik nach Baumgarthen, aus dem Vortrage des HE Prof Kant pro 1794/95»*, en Kant-Studien, 68 (1977), pp. 464-467.

MENZER, Paul: *Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften*, en Kant-Studien, 49 (1957-58), pp. 337-350.

—*Introducción del editor*, en AA, IX, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1923, pp. 503-508.

PAULSEN, Friedrich: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Berlín-Leipzig, [3]1919-1921 ([1]1885), reimpresión: Berlín, de Gruyter, 1965-1968.

PINDER, Tillmann: *Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780, anläßlich einer neu aufgefundenen Nachschrift*, en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Reinhard Brandt y Werner Stark (eds.), Hamburgo, Meiner, 1987, pp. 79-114.

POZZO, Riccardo: *Catalogus praelectionum academiae regiomontanae 1719-1804*, en Studi kantiani, 4 (1991), pp. 163-187.

—(ed.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg 1720-1804*, en colaboración con Michael Oberhausen, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1999.

RODI, Frithjof: *Dilthey und die Kant-Ausgabe der preussischen Akademie der Wissenschaften. Einige Editions- und lebensgeschichtliche Aspekte*, en Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 10 (1996), pp. 107-134.

SÁNCHEZ, Halley D.: Recensión: *Immanuel Kant: Logic, traducida por Robert Hartmann y Wolfgang Schwarz*, Indianápolis, 1974, en Kant-Studien, 67 (1976), pp. 102-105.

SCHMUCKER, Josef: *Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall*, en Kant-Studien, 67 (1976), pp. 73-101.

SCHÖNDÖRFFER, Otto: *Bemerkungen zu Kants handschriftlichem Nachlass. (Akademieausgabe Bd. XIV. u. XV.)*, en Altpreußische Monatsschrift, 53 (1916), pp. 96-150.

—*Bemerkungen zu Kants handschriftlichem Nachlass. Teil II (Akademieausgabe Bd. XVI.)*, en Altpreußische Monatsschrift, 56 (1919), pp. 72-100.

STARK, Werner: *Kritische Fragen und Anmerkungen zu einem neuen Band der Akademie-Ausgabe von Kant's Vorlesungen*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 38 (1984), pp. 292-310.

—*Mitteilung in memoriam Erich Adickes (1866-1928)*, en Kant-Studien, 75 (1984), pp. 345-349.

—*Antwort auf die Erwiderung «Zum Streit um die Akademieausgabe Kants» von G. Lehmann*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 39 (1985), pp. 630-633.

—*Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik*, en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Reinhard Brandt y Werner Stark (eds.), Hamburgo, Meiner, 1987, pp. 123-164.

—*Quaestiones in terminis. Überlegungen und Fakten zum Nachschreibewesen im universitären Lehrbetrieb des 18. Jahrhunderts. Aus den Präliminarien einer Untersuchung zu Kants Vorlesungen*, en *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlie-*

ferung, Basler Editoren-Kolloquium 19.-22. März 1990, autor- und werkbezogene Referate, Martin Stern (ed.), Tubinga, Niemeyer, 1991, pp. 90-99.
—*Zum Verbleib der Königsberger Kant-Handschriften. Funde und Desiderate*, en Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39 (1991), pp. 285-293.
—*Die Formen von Kants akademischer Lehre*, en Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40 (1992), pp. 543-562.
—*Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlín, Akademie, 1993.
TONELLI, Giorgio: *Bibliografia degli appunti dei corsi universitari tenuti da Kant, sinora pubblicati e della letteratura pertinente*, en Giornale critico della Filosofia italiana, 38 (1959), pp. 492-499 y 39 (1969), p. 160.
—Recensión: *I. Kant, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik, Band. I, Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*, Gerhard Lehmann (ed.), Berlín, 1961, en Filosofia, 13 (1962), pp. 511-514.
—Recensión: *Kant's Vorlesungen, hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Band I, Vorlesungen über Logik, 1-2 (Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín, Bd. XXIV)*, Berlín, 1966, en Filosofia, 18 (1967), pp. 899-901.
TUSCHLING, Burkhard: *Zur Kritik an der Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 22 (1968), pp. 136-138.
VLEESCHAUWER, Herman Jan de: *L'orizzonte nella logica di Kant. Il problema delle Vorlesungen Kantiane*, en De Homine, 31-32 (1986), pp. 39-68.
WARDA, Arthur: *Zur Frage: Wann Hörte Kant zum lesen auf?*, en Altpreußische Monatsschrift, 41 (1904), pp. 131-135.
—*Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)*, Wiesbaden, Staadt, 1919, reimpresión: Morsum-Sylt, Cicero-Presse, 1987.
WASIANSKI, Ehregott Andreas Christoph: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Königsberg, Nicolovius, 1800.

3. Evolución y problemas sistemáticos del pensamiento de Kant, filosofía moderna e ilustración:

ADICKES, Erich: *Kant's Systematik als systembildender Factor [sic!]*, Berlín, Salewski, 1887.
ALBRECHT, Michael: *Kants Kritik der historischen Erkenntnis-ein Bekenntnis zu Wolff?*, en Studia Leibnitiana, 14 (1982), pp. 1-24.
ARNDT, Hans Werner: *Introducción a Christian Wolff. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* [=*Lógica alemana*], en WW, apdo. I, vol. 1, Hildesheim, Olms, 1965, pp. 7-102.
BÄUMLER, Alfred: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Tubinga, [2]1967 (Halle del Saale, [1]1923), reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
CAMPO, Mariano: *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., Milán, 1939, reimpresión en un solo volumen: Hildesheim-Nueva York, Olms, 1980, en WW, apdo. III, vol. 9.
—*La genesi del criticismo kantiano*, Varese, 1953.
CANTERLA González, Cinta: *Receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la Disertación de 1770 y en la Crítica de la razón pura de 1781 de Kant*, Cádiz, Univ. de Cádiz, 1987.
CARL, Wolfgang: *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

CASSIRER, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2 vols., Berlín, [1]1906-1907, reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
CAVANA, Luisa P.: *Christian Wolff (1679-1754)*, Madrid, del Orto, 1995.
CIAFARDONE, Raffaele: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung L'Illuminismo tedesco*, Turín 1983, versión alemana de Norbert Hinske y Rainer Specht, Stuttgart, Reclam, 1990.
CONRAD, Elfriede: *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1994.
ÉCOLE, Jean: *La conception wolffienne de la philosophie d'après le «Discursus praeliminaris de philosophia in genere»*, en Filosofia oggi, 1 (1978), pp. 403-428.
—*Logique formelle et logique de la vérité dans la «Philosophia rationalis sive logica» de Christian Wolff*, en Filosofia oggi, 4 (1981), pp. 339-373 y 5 (1982), pp. 71-102.
ENGFER, Hans-Jürgen: Artículo: *Jäsche, Gottlob Benjamin*, en *Neue Deutsche Biographie*, cit., vol. 10, pp. 288-289.
—*Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1982.
FISCHER, Kuno: *Clavis kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit*, Jena, Schreiber, 1858.
—*Immanuel Kant und seine Lehre, Erster Teil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, en *ibid.*, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. 4, Heidelberg, Winter, [6]1928 ([1]1860).
FORSSMAN, Knut: *Baltasar Gracián und die Deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*, tesis doctoral, Univ. de Maguncia, Maguncia, 1976 – Univ. de Barcelona, 1977.
GABRIEL, Gottfried: Artículo: *Klar und Deutlich*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., vol. 4, pp. 846-848.
GRAU, Kurt Joachim: *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Halle del Saale, 1916, reimpresión: Hildesheim, Olms, 1981.
GRICE, Paul: *Descartes on Clear and Distinct Perception*, en *ibid.*, *Studies on the Way of Words*, Cambridge/Massachusetts-Londres, Harvard Univ. Press, 1989, pp. 186-195.
HAMMERSTEIN, Notker: *Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert*, en *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Biographie der Wolff-Literatur*, Werner Schneiders (ed.), Hamburgo, Meiner, 1983, pp. 266-276.
GÓMEZ CAFFARENA, José: *Estudio preliminar*, en *Immanuel Kant. Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, cit., pp. IX-LVI.
HAERING, Theodor: *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Tubinga, Mohr, 1910.
HERBERTZ, Richard: *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*, Halle, [1]1905, reimpresión: Hildesheim-Nueva York, Olms, 1980.
HINSKE, Norbert: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, Kohlhammer, 1970.
—Artículo: *Kant*, en *Neue Deutsche Biographie*, vol. 11, Berlín, 1977, pp. 110-125.
—*Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Friburgo-Munich, Alber, 1980.
—*Reimarus zwischen Wolff und Kant*, en *Logik im Zeitalter der Aufklärung, Studien zur 'Vernunftlehre' von Hermann Samuel Reimarus*, Wolfgang Walter y Ludwig Borinski (eds.), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

—*Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, en Raffaele Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, cit., pp. 407-458.
—*Die Rolle der Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen*, en *Phantasia-Imaginatio, V Colloquio Internazionale, Roma 9-11 gennaio 1986*, Marta Fattori y Massimo Bianchi (eds.), Roma, Ed. dell´Ateneo, 1988, pp. 415-446.
—*Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee*, en *Idea, Lessico Intellettuale Europeo, VI Colloquio Internazionale, Roma 5-7 gennaio 1989*, Marta Fattori y Massimo L. Bianchi (eds.), Roma, Ed. dell´Ateneo, 1990, pp. 317-327.
—*Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, en *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*, vol. I, Gerhard Funke (ed.), Bonn-Berlín, Bouvier, 1991, pp. 157-177.
—*La ciencia y sus fines. Nueva formulación kantiana de la idea de sistema*, en Agora, 11/2 (1992), pp. 121-134.
—*Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre*, en *Kant und sein Jahrhundert, Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Norbert Hinske y Claudio Cesa (eds.), Francfort del Meno, Lang, 1993, pp. 103-121.
—*Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive*, en *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens, Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*, Hans Michael Baumgartner y Wilhelm G. Jacobs (eds.), vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1993, pp. 265-281.
—*Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen 'Philosophie lernen' und 'Philosophieren lernen'*, en *Das kritische Geschäft der Vernunft. Symposium zu Ehren von Gerhard Funke*, Gisela Müller (ed.), Bonn, Bouvier, 1995, pp. 7-28.
—*Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1998.
—*Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola normale superiore, 1999.
Hodermann, Richard: *Universitätsvorlesungen in deutscher Sprache um die Wende des 17. Jahrhunderts*, Friedrichroda, Schmidt, 1891.
Holzhey, Helmut: *Initiiert Thomasius einen neuen Philosophentypus?*, en *Christian Thomasius: 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung: mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur*, Werner Schneiders (ed.), Hamburgo, Meiner, 1989.
Knüfer, Carl: *Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant*, Halle, [1]1911, reimpresión: Tubinga, Niemeyer, 1975.
Kreimedahl, Lothar: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus*, Stuttgart, Reclam, 1994.
La Rocca, Claudio: *Il conflitto delle interpretazioni: Kant, Meier, Eberhard e l´ermeneutica filosofica*, en Fenomenologia e societá, 18 (1995), pp. 84-108.
Lehmann, Gerhard: *Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen*, en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, Olms, 1967, pp. 144-158.
Lenders, Winfried: *The Analytic Logic of G. W. Leibniz and Chr. Wolff: A Problem in Kant Research*, en Synthese, 23 (1971-1972), pp. 147-153.
Lieberwirth, Rolf: *Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk*, Weimar, Böhlau, 1955.
Martin, Gottfried: *Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen*, en *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Friedrich Kaulbach y Joachim Ritter (eds.), Berlín, de Gruyter, 1966, pp. 99-105.
Martínez Marzoa, Felipe: *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
Miles, Murray Lewis: *Logik und Metaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*, Francfort del Meno, Klostermann, 1978.
Mingone, Manuel: *Kant en castellano. Léxico Gnoseológico*, en *Kant in der Hispanidad*, Jorge Eugenio Dotti, Harald Holz, Hans Radermacher (eds.), Berna-Francfort del Meno-Nueva York-París, Lang, 1988, pp. 157-170.
Nadler, Steven M.: *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester, Manchester Univ. Press, 1989.
Navarro Cordón, Juan Manuel: *Método y Metafísica en el Kant precrítico*, en Anales del Seminario de Metafísca, 9 (1974), pp. 75-122.
Neisser, Liselotte, *Christian Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus*, tesis doctoral, Heidelberg, Münich-Kolbermoor, Wagner Verlag, 1928.
Oncina, F. y Ramos, M.: *Introducción* a J.G. Fichte, *Filosofía y estética*, Valencia, Univ. de Valencia, 1998.
Peckhaus, Volker: *Leibniz als Identifikationsfigur der britischen Logiker des 19. Jahrhunderts*, en *Leibniz und Europa, VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover, 18. bis 23. Juli 1994, Vorträge, Teil I*, Langenhagen, Poppdruck, 1994, pp. 589-595.
—*Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft bei Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert (logica nova)*, Berlín, Akademie, 1997.
Poppe, Bernhard: *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Berna-Leipzig, Noske, 1907, reimpresión: Michigan, Ann Arbor, 1982.
Pozzo, Riccardo: *Georg Friedrich Meiers-Vernunftlehre -*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, (en prensa).
—*El giro kantiano*, Madrid, Akal, 1998.
Roldán Panadero, Concha: *Crusius, un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*, en Revista de filosofía, 3ª época, 3 (1990), pp. 123-140.
Rotenstreich, Nathan: *Experience and its Systematization. Studies in Kant*, La Haya, Nijhoff, 1965.
Seifert, Arno: *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlín, Duncker & Humblot, 1976.
Schenk, Günter: *Zur Stellung der Logik in der Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Christian Wolffs «Philosophia rationalis sive logica»*, en *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Hans-Martin Gerlach, Günter Schenk y Burchard Thaler (eds.), Halle del Saale, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittemberg, 1980, pp. 48-56.
Schlapp, Otto: *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901, reimpresión: Michigan, Ann Arbor, 1982.
Schmidt, Horst Michael: *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten)*, Munich, Fink, 1982.
Schneiders, Werner: *Nicht plump, nicht säuisch, nicht sauertöpfisch. Zu Thomasius´ Idee einer Philosophie für alle*, en *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, Werner Schneiders y Martin Fontius (eds.), Berlín, Akademie, 1971.
—*Leibniz-Thomasius-Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*, en *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17.-22. Juli 1972*, vol. 1, Studia Leibnitiana Supplementa, vol. XII, Wiesbaden, Steiner, 1973.
—*Aufklärung und Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1983.
—*Der Verlust der gute Sitte*, en Studia philosophica, 44 (1985), pp. 61-77.

—*Thomasius politicus. Einige Bemerkungen über Staatskunst und Privatpolitik in der aufklärerischen Klugheitslehre*, en *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, Schneider, 1989.

SCHWAIGER, Clemens: *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1995.

—*Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1999.

SCHWITZKE, Heinz: *Die Beziehungen zwischen Aesthetik und Metaphysik in der deutschen Philosophie vor Kant*, tesis doctoral, Berlín, Hoffman, 1930.

SOMMER, Robert: *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Wurzburgo, [1]1892, reimpresión: Hildesheim-Nueva York, Olms, 1975.

SOTO BRUNA, María Jesús: *La «Aesthetica» de Baumgarten y sus antecedentes Leibnicianos*, en Anuario Filosófico, 20 (1987), pp. 181-190.

STRAWSON, Peter: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, [1]1966, reimpresión: 1973.

TONELLI, Giorgio: *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Turín, Bona, 1955.

—*La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna sino a Kant*, en Studi urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, 31 (1958), pp. 121-143.

—*Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Turín, Ed. di Filosofia, 1959.

—*La question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini*, en Revue de Métaphysique et de Morale, 64 (1959), pp. 396-427.

—*Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die «Deutlichkeit»*, en Archiv für Philosophie, 9 (1959), pp. 37-66.

—*Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»*, en Archiv für Begriffsgeschichte, 7 (1962), pp. 120-139.

—*Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, en Kant-Studien, 54 (1963), pp. 369-375.

—*Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der «Kritik der reinen Vernunft»*, en Archiv für Begriffsgeschichte, 9 (1964), pp. 233-242.

—*The «Weakness» of Reason in the Age of Enlightenment*, en Diderot Studies, 14 (1971), pp. 217-244.

—*Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic*, en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974*, cit., *Teil III*, pp. 186-191.

—*Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy*, en *Bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen*, Alexius J. Bucher, Hermann Drüe, Thomas M. Seebohm (eds.), Bonn, Bouvier, 1975, pp. 126-144.

—*The Problem of the Classification of the Sciences in Kant's Time*, en Rivista critica di Storia della Filosofia, 30 (1975), pp. 243-294.

—*Analysis and Synthesis in XVIIIth Century Philosophy Prior to Kant*, en Archiv für Begriffsgeschichte, 20 (1976), pp. 178-213.

—*«Critique» and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey*, en Kant-Studien, 69 (1978), pp. 119-148.

—*La filosofía alemana desde Leibniz a Kant*, en *Historia de la Filosofía. Siglo XXI editores*, vol. 7, Madrid, siglo XXI, 1984 ([1]1977), pp. 99-164.

—*Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on its History*, David H. Chandler (ed.), Hildesheim-Zurich-Nueva York, Olms, 1994.

VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús: *Bewußtsein, Logik und Erkenntnis bei Leibniz und Kant. Ein Kapitel aus der Rezeptionsgeschichte der 'Meditationes de cognitione, veritate et ideis'*, en *Leibniz und Europa*, cit., pp. 778-784.

—*Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Verhältnisses zwischen formaler und transzendentaler Logik im Denken Kants*, en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995*, vol. 2.1, Hoke Robinson (ed.), Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1995, pp. 245-255.

—*El programa kantiano del aislamiento de la razón y la elaboración de la lógica trascendental*, en *Actas del XIIè Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, Arts Gràfiques Soler, 1998, pp. 89-99.

—*Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Francfort del Meno-Berna-Berlín-París-Nueva York-Viena, Lang, 1998.

—*Kants Logik zwischen Tradition und Innovation*, en *Von Wolff zu Kant. Norbert Hinske zum siebzigsten Geburtstag*, Michael Oberhausen y Riccardo Pozzo (eds.), Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 2001.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *La formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia, Univ. de Valencia, 1980.

VLEESCHAUWER, Herman Jan de: *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. 1: *La déduction transcendentale avant la critique de la raison pure*, Amberes-París-s'Gravenhage, [1]1934-1937, reimpresión: Nueva York-Londres, Garland, 1976.

—*L'évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, París, Alcan, 1939.

—*Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*, en Kant-Studien, 54 (1963), pp. 351-368.

WILSON, Margaret D.: *Confused ideas*, en *Essays on the Philosophy of Leibniz*, Mark Kulstad y Robert M. Adams (eds.), Houston/Texas, Rice Univ., 1978, pp. 123-137.

4. Sobre la lógica formal, sobre la lógica trascendental y sobre la relación entre ambas:

BARONE, Francesco: *Kant e la logica formale*, en Filosofia, 7 (1956), pp. 697-750.

—*I problemi e il problema della logica trascendentale kantiana*, en Filosofia, 8 (1957), pp. 19-68.

—*Logica formale e logica trascendentale. I. Da Leibniz a Kant*, Turín, Ed. di Filosofia, [2]1964 ([1]1957).

BERGMANN, Julius: *Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen*, en Kant-Studien, 2 (1899), pp. 323-348.

BIRD, Graham: *Logik und Psychologie in der transzendentalen Deduktion*, en Kant-Studien, 56 (1965-66), pp. 373-384.

BOSWELL, Terry: *«Schluß der Urteilskraft». An Apocryphal Piece of Kantian Terminology*, en *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, cit., vol. II.2, pp. 441-449.

BRÖCKER, Walter: *Formale, transzendentale und spekulative Logik*, Francfort del Meno, Klostermann, 1962.

BRYUSHINKIN, Vladimir: *The Interaction of Formal and Transcendental Logic*, en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, cit., vol. 1.2, pp. 553-566.

BUTTS, Robert E.: *Kant on Hypotheses in the «Doctrine of Method» and the Logik*, en Archiv für Geschichte der Philosophie, 44 (1962), pp. 185-203.

CAPOZZI, Mirella: *Kant on Logic, Language and Thought*, en *Speculative Grammar, Universal Grammar and Philosophical Analysis of Language*, Dino Buzzetti y Maurizio Ferriani (eds.), Amsterdam – Filadelfia, 1987, J. Benjamins Pub. Co., pp. 97-147.

—*Introducción* a la traducción de *Immanuel Kant. Logica (Jäsche-Logik)*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. XV-CLXXXVI.

CARBONCINI, Sonia y FINSTER, Reinhard: *Das Begriffspaar Kanon-Organon. Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants*, en Archiv für Begriffsgeschichte, 26 (1982), pp. 25-59.

CASSIRER, Ernst: *Zur Theorie des Begriffs*, en Kant-Studien, 33 (1928), pp. 129-136.

COLLINS, James: *Kant's Logic as a Critical Aid*, en The Review of Metaphysics, 30 (1976), pp. 440-461.

DALLAS WILSON, Kirk: *Studies in the Formal Logic of Kant's Modal Functions of Judgment*, en Kant-Studien, 69 (1978), pp. 252-272.

ECONOMOS, John James: *Kant's Theory of Concepts. The Apriori-Empirical Distinction Reconstituted*, en Kant-Studien, 64 (1973), pp. 63-70.

ERDMANN, Benno: Recensión: *Moritz Steckelmacher, Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transscendentalen*, en Göttingische gelehrte Anzeigen vom 19. Mai 1880, pp. 609-634.

FRIES, Erich: *Aristotelische Logik bei Kant*, Gotinga, habilitación, 1976.

FUNKE, Gerhard: *Lógica, sistemática y arquitectónica en la filosofía transcendental de Kant*, en Anuario de Filosofía Jurídica y Social, 4 (1984), pp. 145-164.

GENSLER, Harry J.: *Logic and the First Critique*, en Kant-Studien, 76 (1985), pp. 276-287.

GILEAD, Amihud: *The Relationship between Formal and Transcendental-Metaphysical Logic according to Kant*, en The Monist, 65 (1982), pp. 437-443.

GRAYEFF, Felix: *The Relation of Transcendental and Formal Logic*, en Kant-Studien, 51 (1959-60), pp. 349-352.

HEIDEGGER, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26*, Walter Biemel (ed.), en *ibid, Gesamtausgabe*, apdo. II, vol. 21, Francfort del Meno, Klostermann, 1976.

HINSKE, Norbert: *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus*, en Aufklärung, 7 (1992), pp. 57-71.

HOFMEISTER, Heimo E. M.: *The Problem of Truth in the Critique of the Pure Reason*, en *Proceedings of the Third International Kant Congress, Rochester March 30-April 4, 1970*, Lewis White Beck (ed.), Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 316-321.

KAULBACH, Friedrich: *Diskussion. Kants Theorie der Dialektik. Zu: Heinz Heimsoeth, Transzendentale Dialektik*, en Kant-Studien, 59 (1968), pp. 240-250.

—*Der Primat der Substanzkategorie in Kants Programm der «transzendentalen Logik»*, en *Beiträ[illegible] ur Kritik der reinen Vernunft 1781 * 1981*, Ingeborg Heidemann y Wolfgang [illegible], Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1981, pp. 182-199.

[illegible] von: Artikel *Logik, philosophische, in der Neuzeit*, en *Historisches Wörter[illegible]osophie*, cit., vol. 5, pp. 452-461.

[illegible] *roducción* a la tercera edición de *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch* [illegible] Leipzig, Dürr, 1904, pp. V-XXVIII.

[illegible] rmann von: *Erläuterungen zu Kant's Logik*, Leipzig, Dürr, 1872.

[illegible] kel *Logik, transzendentale*, en *Historisches Wörterbuch der Philosop*[illegible] 52-482.

—[illegible] *Critique*[illegible] (1978), pp. [illegible]

LIEDTKE, Max: *Der Begriff der Reflexion bei Kant*, en Archiv für Geschichte der Philosophie, 48 (1966), pp. 207-216.

MALTER, Rudolf: *Logische und transzendentale Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft*, en Revue Internationale de Philosophie, 35 (1981), pp. 284-301.

MANGIONE, Corrado: *Introducción* a la traducción de *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, en Rivista critica di Storia della Filosofia, 20 (1965), pp. 481-498.

MARC-WOGAU, Konrad: *Kants Lehre vom analytischen Urteil*, en Theoria, 17 (1951), pp. 140-154.

MAYWALD, Friedrich: *Über Kants transzendentale Logik oder die Logik der Wahrheit*, en Archiv für Geschichte der Philosophie, 25 (1912), pp. 424-428.

MEDICUS, Fritz: *Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik*, en Kant-Studien, 12 (1907), pp. 50-74.

MENNE, Albert: *Kants Kritik der Syllogistik*, en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974*, cit., *Teil II.1*, pp. 130-134.

—*Die Kantische Urteilstafel im Lichte der Logikgeschichte und der modernen Logik*, en Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, 20 (1989), pp. 317-324.

MENZEL, Ladislav: *Das Problem der formalen Logik in der Kritik der reinen Vernunft*, en Kant-Studien, 56 (1966), pp. 396-411.

—*Zur Logik bei Leibniz und Kant*, en *Akten des [I.] Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14.-19. November 1966*, Wiesbaden, Steiner, 1969, pp. 64-79 (Studia Leibnitiana Supplementa, vol. 3).

NATHAN, Julius: *Kants logische Ansichten und Leistungen*, tesis doctoral, Jena, Neuenhahn, 1878.

NENON, Thomas: *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Friburgo-Munich, Alber, 1986.

NERI CASTAÑEDA, Héctor: *«7 + 5 = 12» as a Synthetic Proposition*, en Philosophy and Phenomenological Research, 21 (1960), pp. 141-158.

PALACIOS, Juan Miguel: *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, Gredos, 1979.

PATON, Herbert J.: *Formal and Transcendental Logic*, en Kant-Studien, 49 (1957-58), pp. 245-263.

PINDER, Tillmann: *Kants Begriff der Logik*, en Archiv für Geschichte der Philosophie, 61 (1979), pp. 309-336.

POZZO, Riccardo: *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*, Francfort del Meno-Berna-Nueva York-París, Lang, 1989.

PRAUSS, Gerold: *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, en Kant-Studien, 60 (1969), pp. 166-182.

PUNTEL, Bruno: *Transzendentalität und Logik. Prolegomena zur Reformulierung eines ungelösten Problems*, en Neue Hefte für Philosophie, 14 (1978), pp. 76-114.

REGUERA, Isidoro: *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, 1989.

REUTER, Peter: *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphibolielkapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1989.

SCHEFFER, Thomas: *Kants Kriterium der Wahrheit. Anschauungsformen und Kategorien a priori in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1993.

SCHORR, Karl Eberhard: *Kants Auffassungen vom Begriff und das Begründungsproblem der modernen Logik*, en Kant-Studien, 56 (1965), pp. 514-518.

SCHRADER, George: *Kant's Theory of Concepts*, en Kant-Studien, 49 (1957-58), pp. 264-278.

SCHULTE, Günter: *Die aristotelische Syllogistik in der transzendentalen Logik Kants und Fichtes*, en Kant-Studien, 63 (1972), pp. 74-85.

SCHULZ, Gudrun: *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1993.

SCHUPPE, Wilhelm: *Das Verhältniss zwischen Kant's formaler und transscendentaler Logik*, en Philosophische Monatshefte, 9 (1880), pp. 513-528.

SEESOHM, Thomas: *Some Difficulties in Kant's Conception of Formal Logic*, en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, cit., vol. 1.2, pp. 567-581.

SIMMEL, Georg: *Ueber den Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile*, en Kant-Studien, 1 (1897), pp. 416-425.

SMART, Harold R.: *Two Views on Kant and Formal Logic*, en Philosophy and Phenomenological Research, 16 (1955), pp. 155-171.

SONDERLING, Jakob: *Die Beziehungen der Kant-Jäschescheschen Logik zu George Friedrich Meiers -Auszug aus der Vernunftlehre-*, tesis doctoral, Tubinga, Berlin, Scholem, 1903.

STECKELMACHER, Moritz: *Die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transcendentalen*, Breslau, Koebner, 1879.

STERNBERG, Kurt: *Über die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen. Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Urteilsmodalität*, en Kant-Studien, 31 (1926), pp. 171-200.

STUHLMANN-LAEISZ, Reiner: *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin-Nueva York, de Gruyter, 1976.

SWING, Thomas Kaehao: *Kant's Transcendental Logic*, New Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1969.

TUSCHLING, Burkhard: *Sind die Urteile der Logik vielleicht -insgesamt synthetisch-?*, en Kant-Studien, 76 (1985), pp. 304-335.

VLEESCHAUWER, Herman Jan de: *Logica genuina ou le purisme logique. Kant et Geulincx*, en *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., p. 159-173.

VUILLEMIN, Jules: *Reflexionen über Kants Logik*, en Kant-Studien, 52 (1960-61), pp. 310-335.

WAGNER, Hans: *Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal- und Transzendentallogik. Kritik der reinen Vernunft A 57-64/B 82-88*, en Kant-Studien, 68 (1977), pp. 71-76.

WICKENHAGEN, Ernst: *Die Logik bei Kant*, tesis doctoral, Jena, Ratz, 1869.

WIEHL, Reiner: *Vernunft als Kanon, Organon und Kathartikon des allgemeinen Verstandes*, en *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Dieter Henrich y Hans Wagner (eds.), Francfort del Meno, Klostermann, 1966, pp. 327-365.

WINGENDORF, Ralf: *Verknüpfungslogische Interpretation der Kantischen Urteilstafel in Anschluß an W. Bröcker*, en *Realität und Begriff*, Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag, Peter Baumanns (ed.), Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1993, pp. 197-224.

WOLFF, Michael: *Was ist formale Logik?* en *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Christel Fricke, Peter König y Thomas Petersen (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1995, pp. 19-31.

WUCHTERL, Kurt: *Die Theorie der formalen Logik bei Kant und in der Logistik*, tesis doctoral, Heidelberg, 1958.

ZAHN, Manfred: *Die Idee der formalen und transzendentalen Logik bei Kant, Fichte und Hegel*, en *Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, Anton M. Koktanek (ed.), Munich-Viena, Oldenbourg, 1965.

ZELMS, Theodor: *Kants allgemeinlogische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffs*, tesis doctoral, Friburgo, 1923.

5. Sobre las tablas de las categorías y de los juicios, sobre la deducción metafísica:

BAUMANNS, Peter: *Kants Urteilstafel. Erörterung des Problems ihrer systematischen Vollständigkeit*, en *Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag*, Peter Baumanns (ed.), Wurzburgo, 1993, pp. 151-195.

BRANDT, Reinhard: *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-201*, Hamburgo, Meiner, 1991.

HAUCK, Polykarp: *Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik*, en Kant-Studien, 11 (1906), pp. 196-208.

HEIDEMANN, Ingeborg: *Über die methodische Funktion der Kategorientafel. Zum Problem der "Eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie"*, en *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Joachim Kopper y Wolfgang Marx (eds.), Hildesheim, Gerstenberg, 1981, pp. 43-78.

HEIMSOETH, Heinz: *Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel*, en Kant-Studien, 54 (1963), pp. 376-403.

HORSTMANN, Rolf P.: *Die metaphysische Deduktion in Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, en *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft". Kant-Tagung Marburg 1981*, Burkhard Tuschling (ed.), Berlin-Nueva York, de Gruyter, 1984, pp. 15-33.

JACOBSON, Julius: *Ueber die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen*, tesis doctoral, Königsberg, Hartung, 1877.

JOËL, Karl: *Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile*, en Kant-Studien, 28 (1922), pp. 298-327.

KRÜGER, Lorenz: *Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?*, en Kant-Studien, 59 (1968), pp. 333-356.

LENK, Hans: *Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart*, Berlin, de Gruyter, 1968.

LORENZ, Gisela Helene: *Das Problem der Erklärung der Kategorien. Eine Untersuchung der formalen Strukturelemente in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin-Nueva York, de Gruyter, 1986.

OBERHAUSEN, Michael: *Das neue A priori: Kants Lehre von einer "ursprünglichen Erwerbung" apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 1997.

PATON, Herbert J.: *The Key to Kant's Deduction of the Categories*, en Mind, 40 (1931), pp. 310-329.

REICH, Klaus: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin, Schoetz, [2]1948 ([1]1932), reimpresión: Hamburgo, Meiner, 1986.

TONELLI, Giorgio: *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, en *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, 20 (1956), pp. 3-10.

—*Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*, en *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., pp. 134-158.

WAGNER, Hans: *Kants Urteilstafel und Urteilsbegriff (Kr. d. r. V., Ak.-Aus. III 86ff.)*, en Wiener Jahrbuch für Philosophie, 19 (1987), pp. 83-94.

WOLFF, Michael: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges 'Begriffsschrift'*, Francfort del Meno, Klostermann, 1995.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Antonino el filósofo, 96
Arcesilao, 96
Aristóteles, 73, 87, 89, 94, 96, 97
Arquímedes, 101

Baco de Verulamio, 88, 97
Bardili, 75, 76
Baumgarten, 83, 89

Carneades, 96
Cicerón, 96, 109
Cleantes, 96
Crisipo, 96
Crusius, 89

D'Alembert, 106
Descartes, 88, 97

Epicteto, 96
Epicuro, 96

Fontenelle, 136

Home, 83
Horacio, 109
Hume, 91, 109

Jakob, 73
Jäsche, 76
Jenófanes, 95

Kepler, 101

Lambert, 88, 89
Leibniz, 89, 97
Locke, 89, 97

Malebranche, 88, 89
Meier, 71, 72, 89
Molière, 80

Newton, 97

Pherekydes, 95
Pirrón, 96
Pitágoras, 95

Platón, 96, 105
Plinio el joven, 96

Rabanus Maurus, 89
Reusch, 89

Shaftesbury, 109
Schelling, 74
Séneca, 96
Sexto Empírico, 96
Sócrates, 92, 95, 96, 107
Speusippo, 96

Tales, 94
Tycho Brahe, 140

Virgilio, 109

Wolff, 73, 89, 97, 99

Zenón de Elea, 95
Zenón de Citio, 96
Zoroastro, 94

ÍNDICE DE MATERIAS

abstracción, abstraer, 81, 87, 107, 112, 142-145, 147.
acroama, 157.
análisis, 79, 84, 93, 99, 100, 119, 121-123, 175, 176, 178.
analítica, 79, 80, 84, 85, 87, 88, 173.
analogía, 170.
antiguos, los, 89, 95, 97, 108, 111, 117, 134-136, 168, 171.
antropología, 92.
apariencia, 85, 88, 89, 93, 95, 96, 113, 143.
arquitectónica, 110, 142.
arte, 78, 82, 85-89, 95, 103.
autoconocimiento, 82.
autoridad, 133, 134, 136, 143.
axioma, 142, 157.

bel esprit, 108.
belleza, 99, 100.

canon, 79, 82-85, 88.
catártico, 78-80, 85.
categoría, 84, 160.
catequesis, 181.
certeza, 124-130, 134, 137-139; apodíctica, asertórica, 129, 139; empírica, 128, 129, 171; estética, 102; filosófica, 128, 129; histórica, 129; matemática, 128, 129; mediata, inmediata, 129; moral, 128; objetiva, 102; racional, 128, 129.
ciencia, 73-75, 78-91, 93, 94, 97, 104-108, 110, 117, 126, 129, 133, 134, 136, 140, 142, 143, 173, 174; antropológica, 85; *Doctrina de la*, 74, 75; histórica, 129; mundana, 91; racional, 80, 82-84, 129.
claridad, 97, 118, 120-123, 142.
codivisión, 179.
comparación, 83, 114, 119, 123, 124, 142-145, 149, 176;
completud, 121, 122, 138, 174; externa, 121; interna, 121.
comprender, 119-124.
comprensibilidad, 121.
comunicación, 80, 81, 110, 117.
concebir, 123.
concepto, s, 72, 83, 91, 98-100, 102, 103, 118-123, 134, 138, 141, 144, 149, 151-153, 174, 176; abstracto, 95, 145, 147, 157; abstrayente, 145; análisis de los, 99, 122, 174, 176; arbitrario, 122, 175, 177; claro, 122; completo, 121, 123, 177; construcción de los, 91, 174; dado (*a priori*, *a posteriori*), 122, 123, 143, 174-176; de razón, racional, 119, 122, 142, 175; distinto, 99, 122, 174, 175, 177; división lógica de los, 174, 178, 179; empírico, de experiencia, 119, 122, 142, 143, 175, 179; extensión o esfera del, 145, 146, 150, 152, 153, 174; forma de los, 142; hecho, 143, 174, 175; irresoluble, 119; origen lógico de los, 83, 88, 143; puro, *a priori*, 84, 142; recíprocos, 147; sintético, 119; sumo/ínfimo, 146, 147; superior/inferior, 146-148, 155, 179; uso de los, 141, 148.
conciencia, 79, 85, 88, 98, 99, 122-125, 129, 143, 149, 155, 163; unidad de la, 144, 149, 153, 154, 156, 163.
confusión, 99, 100.
conocimiento, 74, 78-83, 85-87, 89, 90, 93, 98, 100, 101-103, 107, 110-113, 118, 124; *a priori*, 126, 127; adecuado, 122; común, 84, 117, 129; confuso, 99; crítica del 87, 88; discursivo, 91, 98, 100, 129; distinto, 101, 149; empírico, 122, 126, 181; esfera del, 154, 155; especula-

tivo, 86, 94, 140; estético, 100; exacto, 115; grados del, 123; histórico, 89, 90, 104, 107; indistinto, 99; intuitivo, 91, 98, 100, 129; límites del, 104, 106, 107; magnitud del, 103; matemático, 104, 137; ordinario, 94; origen objetivo, subjetivo del, 89, 90; práctico, 140; probable, 113; racional, 79, 83, 89, 90-92, 94, 104, 107, 115, 127, 129, 133, 181; sutil, 115; teorético, 126, 127, 140; tosco, 115.
contraposición, 162.
conversión, 161, 162, 165, 166.
convicción, 125, 128, 130, 131.
cornutus, 168.
corolario, 158, 178.
creencia, 124, 126-128, 130, 135.
crítica, 78-80, 83-85, 88, 97, 102, 106, 138.

declaración, 175, 176.
definición, 122, 124, 174, 177, 178; analítica, 174-176, 178; diagnóstica, 177; genética, 177; matemática, 177; nominal, 176, 177; real, 176, 177; sintética, 174.
demostración, 129, 158.
descripción, 176.
determinación lógica, 147.
dialéctica, 79, 80, 84, 85, 88, 89, 95, 173.
diallele, 111.
dicotomía, 179, 180.
dictum de omni et nullo, 164.
diferencia específica, 146, 178.
dilema, 168, 169.
Dios, 94, 127, 142, 143, 150, 158.
disciplina, 78-80.
distinción, 97-99, 121, 123, 142, 174; intelectual, 99; sensible, 99; doctrina, 78, 79, 83, 84, 88, 102; de la sabiduría, 89, 91; de los elementos